



فهرس الجزء الاول من الموافقات وشرحه

صفحة

صفحة



أصول الشريعة

لأبي اسحق الشاطبي

وهو ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط
الشيخ عبد الله دراز

وقد عنى بضبطه وتفصيله ووضع تراجمه
الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالازهر الشريف.



يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد على بمصر
لصاحبها : مصطفى محمد

ثمن النسخه ٤٠ ص

المطبعة الرحمانية بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسل الله

التعريف بكتاب الموافقات

لما كان الكتاب العزيز هو كلية الشريعة ، وعمدة الملة ، وكانت السنة راجعة فى معناها اليه ، تفصل مجمله وتبين مشكله ، وتبسط موجزه ، كان لابد ـ لمريد اقتباس أحكام هذه الشريعة بنفسه ـ من الرجوع الى الكتاب والسنة أو إلى ماتفرع عنهما بطريق قطعى من الاجماع والقياس .

ولما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب ، وكانت لهم عادات فى الاستعمال ، بها يتميز صريحُ الكلام وظاهرهُ ومجملهُ ، وحقيقتهُ ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ونصه وفحواه ، إلى غير ذلك ، كان لابد ـ لطالب الشريعة من هذين الأصلين ـ أن يكون على علم بلسان العرب فى مناحى خطابها ، وما تنساق إليه أفهامها فى كلامها ، فكان حذق اللغة العربية بهذه الدرجة ركنا من أركان الاجتهاد . كما تقرر ذلك عند عامة الأصوليين ، وفى مقدمتهم الامامُ الشافعى رضى الله عنه فى رسالة الأصول .

هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق ، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين . بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع فى قيام مصالحهم فى الدين والدنيا معاً . ورُوعى فى كل حكم منها : إما حفظ شىء من الضروريات

الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التى هى أسس العمران المرعية فى كل ملة ، والتى لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، ولفاتت النجاة فى الآخرة ؛ وإما حفظ شيء من الحاجيات ، كأنواع المعاملات ، التى لولا ورودها على الضروريات لوقع الناس فى الضيق والحرج ؛ وإما حفظ شيء من التحسينات ، التى ترجع إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن العادات ، وإما تكميل نوع من الأنواع الثلاثة بما يعين على تحققه . ولا يخلو باب من أبواب الفقه ـ عبادات ومعاملات وجنايات وغيرها ـ من رعاية هذه المصالح ، وتحقيق هذه المقاصد ، التى لم توضع الأحكام إلا لتحقيقها .

ومعلوم أن هذه المراتب الثلاث تتفاوت فى درجات تأكد الطلب لاقامتها ، والنهى عن تعدى حدودها .

وهذا بحر ذاخر ، يحتاج إلى تفاصيل واسعة ، وقواعد كلية ، لضبط مقاصد الشارع فيها (من جهة قصده لوضع الشريعة ابتداء ، وقصده فى وضعها للأفهام بها ، وقصده فى وضعها للتكليف بمقتضاها ، وقصده فى دخول المكلف تحت حكمها .)

تحقيق هذه المقاصد ، وتحرى بسطها ، واستقصاء تفاريعها ، واستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها ، هو معرفة سر التشريع ، وعلم مالا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية .

إذ أنه لا يكفى النظر فى هذه الأدلة الجزئية ، دون النظر إلى كليات الشريعة وإلا لتضاربت بين يديه الجزئيات ، وعارض بعضها بعضاً فى ظاهر الأمر ، إذا لم يكن فى يده ميزان مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع . فالواجب إذاً اعتبار الجزئيات بالكليات . شأن الجزئيات مع كلياتها فى كل نوع من أنواع الموجودات .

والى هذا أشار الغزالى ، فيما نقله عن الشافعى ، بعد بيان مفيد فيما يراعيه المجتهد فى الاستنباط ، حيث قال : ويلاحظ القواعد الكلية أولا ، ويقدمها على الجزئيات ، كما فى القتل بالمثقّل ، فتقدم قاعدةُ الردع ، على مراعاة الاسم الوارد فى الجزئى .

من هذا البيان ، علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين : أحدهما علم لسان العرب ، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها ،

أما الركن الأول فقد كان وصفاً غريزياً فى الصحابة والتابعين من العرب الخلص ، فلم يكونوا فى حاجة لقواعد تضبطه لهم . كما أنهم كسبوا الاتصافَ بالركن الثانى من طول صحبتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم الأسباب التى ترتب عليها التشريع ، حيث كان ينزلُ القرآن وتردُ السنة نجوماً ، بحسب الوقائع ، مع صفاء الخاطر ، فأدركوا المصالح ، وعرفوا المقاصد التى راعاها الشارع فى التشريع ، كما يَعرف ذلك من وَقف على شىء من محاوراتهم عند أخذ رأيهم ، واستشارة الأئمة لهم فى الأحكام الشرعية التى كانوا يتوقفون فيها .

وأما من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين ، فلا بد له من قواعد ، تضبط له طريق استعمال العرب فى لسانها ، وأخرى تضبط له مقاصدَ الشارع فى تشريعه للأحكام ، وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة ، بين مقل ومكثر ، وسموها (أصول الفقه)

ولما كان الركن الأول هو الحذق فى اللغة العربية ، أدرجوا فى هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر ، مما قرره أئمة اللغة ، حتى إنك لترى هذا النوع من القواعد ، هو غالب ما صنف فى أصول الفقه ، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام ، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله

وكان الأجدر ـ فى جميع مادونوه ـ بالاعتبار من صلب الأصول ، هو ما يتعلق

بالكتاب والسنة من بعض نواحيهما ، ثم ما يتعلق بالاجماع والقياس والاجتهاد ،

ولكنهم أغفلوا الركن الثانى إغفالا ، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع ، اللهم الا اشارة وردت فى باب القياس ، عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع وبحسب الافضاء اليها ، وأنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات وتحسينات الخ مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل ، والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التى جلبت الى الأصول من علوم أخرى .

* * *

وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكون منه فى مباحث الشطر الاول . وما تجدد من الكتب بعد ذلك ، دائر بين تلخيص ، وشرح ، ووضع له فى قوالب مختلفة .

وهكذا بقى علم الأصول فاقداً قسما عظيما ، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه ، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا اسحق الشاطبى فى القرن الثامن الهجرى، لتدارك هذا النقص ، وانشاء هذه العمارة الكبرى ، فى هذا الفراغ المترامى الأطراف ، فى نواحى هذا العلم الجليل ، فحلل هذه المقاصد الى أربعة أنواع ، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف اليها مقاصد المكلف فى التكليف ، وبسط هذا الجانب من العلم فى اثنتين وستين مسألة ، وتسعة وأربعين فصلا ، من كتابه الموافقات ، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح ، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدى ، لو فرض بقاء الدنيا الى غير نهاية . لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة . وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافا فى الخطاب الشرعى نفسه ، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة الى أصل شرعى يُحكم به عليها ، وأن هذه الشريعة ـ كما يقول ـ

خاصيتها السماح ، وشأنها الرفق ، تحمل الجماء الغفير ، ضعيفاً وقوياً ، وتهدى الكافة، فهيما وغبيا ،

المباحث التى أغفلوها فيما تكلموا عليه

لم تقف به الهمة فى التجديد والعمارة لهذا الفن ، عند حد تأصيل القواعد ، وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع فى وضع الشريعة . بل جال فى تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال ، وتوصل باستقرائها الى استخراج درر غوال لها أوثق صلة بروح الشريعة ، وأعرق نسب بعلم الأصول . فوضع فى فاتحة كتابه ثلاث عشرة قاعدة ، يتبعها خمسة فصول جعلها لتمهيد هذا العلم أساساً ، ولتمييز المسائل التى تعتبر من الأصول نبراساً ، ثم انتقل منها الى قسم الاحكام الخمسة الشرعية والوضعية ، وبحث فيها من وجهة غير الوجهة المذكورة فى كتب الاصول ، وأمعن بوجه خاص فى المباح ، والسبب ، والشرط ، والعزائم ، والرخص . وناهيك فى هذا المقام أنه وضع فى ذلك ربع الكتاب ، تصل منه الى علم جم ، وفقه فى الدين ، وقد رتب عليه فى قسم الادلة قواعد ذات شأن فى التشريع . وهناك يبين ابتناء تلك القواعد على ماقرره فى قسم الاحكام حتى لترى الكتاب آخذاً بعضه بحجز بعض

ثم إن عرائس الحكمة ، ولباب الاصول ، التى رسم معالمها ، وشد معاقلها فى مباحث الكتاب والسنة ، ما كان منها مشتركا ، وما كان خاصاً بكل منهما ، وعوارضهما من الاحكام ، والتشابه ، والنسخ ، والأوامر ، والنواهى ، والخصوص ، والعموم ، والاجمال ، والبيان — هذه المباحث التى فتح الله عليه بها لم تسلس له قيادها ، وتكشف له قناعها ، إلا باتخاذه القرآن الكريم أنيسه ، وجعله سميره وجليسه ، على مر الايام والاعوام ، نظرا وعملا وباستعانته على ذلك بالاطلاع والاحاطة بكتب السنة

بمعانيها ، وبالنظر فى كلام الأئمة السابقين ، والتزود من آراء السلف المتقدمين ، مع ماوهبه الله من قوة البصيرة بالدين ، حتى تشعر وأنت تقرأ فى الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذروة طود شامخ ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها ، يحيط بمسالكها ، ويبصر بشعابها ، فيصف عن حس ، ويبنى قواعد عن خبرة ، ويمهد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة ، فيضم آية الى آيات ، وحديثاً إلى أحاديث ، وأثراً إلى آثار ، عاضداً لها بالادلة العقلية ، والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك ، ويسد مسالك الوهم ، ويظهر الحق ناصعاً بهذا الطريق الذى هو نوع من أنواع التواتر المعنوى ، ملتزما ذلك فى مباحثه وأدلته حتى قال ـ بحق ـ ان هذا المسلك هو خاصية كتابه .

ولقد أبان فى هذه المسائل منزلة الكتاب من أدلة الشريعة ، وأنه أصل لجميع هذه الادلة ، وان تعريفه للأحكام كلى ، وأنه لابد له من بيان السنة ، كما بيّن أقسام العلوم المضافة الى القرآن ، وما يحتاج اليه منها فى الاستنباط ، وما لايحتاج اليه ، وتحديد الظاهر والباطن من القرآن ، وقسم الباطن الذى يصح الاستنباط منه ، والذى لايصح الاستنباط منه ، وأثبت أن المكى اشتمل على جميع كليات الشريعة ، والمدنى تفصيل وتقرير له ، وأنه لابد من تنزيل المدنى على المكى ، وأن النسخ لم يرد على الكليات مطلقاً ، وانما ورد على قليل من الجزئيات لأسباب مضبوطة ، وحدد الضابط للحد الأعدل الأوسط فى فهم الكتاب العزيز الذى يصح أن يبنى عليه اقتباس الأحكام منه ، ثم بين رتبة السنة ومنزلتها من الكتاب ، وأنها لاتخرج فى أحكام التشريع عن كليات القرآن ، وأثبت ذلك كله بما لايدع فى هذه القواعد شبهة

وقد جعل تمام الكتاب باب الاجتهاد ولواحقه ، فبيّن أنواع الاجتهاد ، وما ينقطع منها ، وما لاينقطع الى قيام الساعة ، وأنواع ماينقطع ، وما يتوقف منها على الركنين ـ حذق اللغة العربية حتى يكون المجتهد فى معرفة تصرفاتها كالعرب ،

وفهم مقاصد الشريعة على كمالها ـ وما يتوقف منها على الثانى دون الاول ، ومالا يتوقف على واحد منهما

ثم أثبت ان الشريعة ترجع فى كل حكم إلى قول واحد ، مهما كثر الخلاف بين المجتهدين فى إدراك مقصد الشارع فى حكم من الاحكام ؛ و بنى على هذا الاصل طائفة من الكليات الاصولية ؛ ثم بين محالّ الاجتهاد ، وأسباب عروض الخطأ فيه الخ الخ

وفيما ذكرناه إشارة إلى قطرة من ساحل كتاب الموافقات الذى لو اتخذ مناراً للمسلمين ، بتقريره بين العلماء ، و إذاعته بين الخاصة ، لكان منه مِذَبَّة تطرد أولئك الادعياء المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة ، يتبجحون بأنهم أهل للاجتهاد مع خلوهم من كل وسيلة ، وتجردهم من الصفات التى تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى ، وتمكن الهوى ، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب

فترى فريقا ممن يستحق وصف الأمية فى الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها، حتى يصير منها إلى ماظهر له ببادى الرأى من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزانا فى يده لهذه الادلة الجزئية ؛ وفريقا آخر يأخذ الادلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه فى النازلة العارضة، فيحكّم الهوى على الادلة حتى تكون الادلة تبعاً لغرضه، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوعٍ اليها رجوعَ الافتقار، ولا تسليم لما روى عن ثقات السلف فى فهمها ، ولا بصيرة فى وسائل الاستنباط منها، وما ذلك إلا بسبب الأهواء المتمكنة من النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل، واطِّراح النَّصَفة، وعدم الاعتراف بالعجز، مضافا ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة، والغرور بتوهم بلوغ درجة الاجتهاد. و إنها لمخاطرة فى اقتحام المهالك أعاذنا الله

ونعود الى الموضوع فنقول إن صاحب الموافقات لم يذكر فى كتابه مبحثا

واحداً من المباحث المدونة فى كتب الاصول، إلا إشارة فى بعض الاحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل، ثم هو مع ذلك لم يَغض من فضل المباحث الاصولية ، بل تراه يقول فى كثير من مباحثه : إذا أضيف هذا الى ماتقرر فى الأصول أمكن الوصول إلى المقصود

وجملة القول ، أن كلاًّ مما ذكروه فى كتب الاصول ، وما ذكره فى الموافقات ، يعتبر كوسيلة لاستنباط الاحكام من أدلة الشريعة ، إلا أن القسم المذكور فى الاصول على كثرة تشعبه ، وطول الحجاج فى مسائله ، تنحصر فائدته فى كونه وسيلة ؛ حتى لطالما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لافائدة فيه إلا لمن يبلغ درجة الاجتهاد ، فكان الجواب الذى يقال دائما : ان فائدته لغير المجتهد أن يعرف كيف استنبطت الأحكام ؛ ولكن التسليم بهذا الجواب يحتاج الى تسامح و إغضاء كثير ، لأنه انما يعرف به بعض أجزاء وسيلة الاستنباط مفككة منثورة ؛ والبعض الآخر وهو المتعلق بركن معرفة مقاصد الشريعة فاقد. وما مثله فى هذه الحالة إلا كمثل من يريد أن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محاولة مبعثرة الاجزاء ، ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة

أما القسم الذى ذكره الشاطبى فى الاجزاء الاربعة من كتابه فهوو إن كان كجزء من وسيلة الاستنباط ، يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضا ، إلا أنه فى ذاته فقه فى الدين ، وعلم بنظام الشريعة ، ووقوف على أسس التشريع ، فأن لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد ، والقدرة على الاستنباط ، فأنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع ، وسر أحكام الشريعة ، و إنه لهدى تسكن إليه النفوس ، و إنه لنور يشرق فى نواحى قلب المؤمن ، يدفع عنه الحيرة و يطرد مايلم به من الخواطر ، ويجمع مازاغ من المدارك ، فلله ماأفاد الشريعة الاسلامية هذا الامام رضى الله عنه

السبب فى عدم تداول الكتاب

بقى أن يقال : اذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت ، وفضله فى الشريعة على ماوصفت ، فلماذا حجب عن الانظار ، طوال هذه السنين ، ولم يأخذ حظه من الأذاعة ، بأنه العكوف على تقريره ، ونشره بين علماء الشرق ؟ فلو لم تكن الكتب المشتهرة أكثر منه فائدة مااحتجب واشتهرت

وجوابه أن هذا منقوض ، فانه لا يلزم من الشهرة وعدمها فضل ولا نقص ، فالكتب عندنا كالرجال ، فكم من فاضل استتر ، وعاطل ظهر ، ويكفيك تنبيها على فساد هذه النظرية ماهو مشاهد ، فهذا كتاب جمع الجوامع بشرح المحلى بقى قرونا طويلة ، هو كتاب الاصول الوحيد الذى يدرس فى الازهر ، ومعاهد العلم بالديار المصرية ، مع وجود مثل الإحكام للآمدى ، وكتابى المنتهى والمختصر لابن الحاجب ، والتحرير والمنهاج ومسلم الثبوت وغيرها من الكتب المؤلفة فى نفس القسم الذى اشتمل عليه جمع الجوامع وقد نسجت عليها عناكب الأهمال ، فلم يبرز بعضها للتداول والانتفاع بها ، إلا فى عهدنا الاخير ، ولايختلف اثنان فى ان جمع الجوامع أقلها غناء ، وإ كثرها عناء

وانما يرجع خمول ذكر الكتاب إلى امرين : أحدهما المباحث التى اشتمل عليها ، وثانيهما طريقة صوغه وتأليفه ؛ فالأول كون هذه المباحث مبتكرة مستحدثة لم يسبق اليها المؤلف كما أشرنا اليه ، وجاءت فى القرن الثامن بعد أن تم للقسم الآخر من الاصول تمهيده وتعبيد طريقه ، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة ، وتناولوه بالبحث والشرح والتعلم والتعليم ، وصار فى نظرهم هو كل مايطلب من علم الأصول ، إذ أنه عندهم كما قلنا وسيلة الاجتهاد الذى لم يتذوقوه ، فلا يكادون يشعرون بنقص فى هذه الوسيلة ؛ فلم تتطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله و إجهاد الفكر

فى مباحثه ، واقتباس فوائده ، وضمها الى ماعرفوا، والعمل على إلفها فيما ألفوا، ولَفْتِ طلاب العلم إليها، وتحريك هممهم و إعانتهم عليها

و الثانى أن قلم أبى اسحق رحمه الله ، و إن كان يمشى سويا، ويكتب عربيا نقيا ، كما يشاهد ذلك فى كثير من المباحث التى يخلص فيها المقام لذهنه وقلمه ، فهناك ترى ذهنا سيالا ، وقلما جوالا ، قد تقرأ الصفحة كاملة لاتتعثر فى شىء من المفردات ولا اغراض المركبات ؛ الا أنه فى مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية ، والرجوع إلى المباحث المقررة فى العلوم الأخرى ، يجعل القارىء ربما ينتقل فى الفهم من الكلمة إلى جارتها ، ثم منها الى التى تليها ، كأنه يمشى على أسنان المشط ، لأن تحت كل كلمة معنى يشير اليه ، وغرضا يعول فى سياقه عليه ، فهو يكتب بعد ما أحاط بالسنة ، وكلام المفسرين ، ومباحث الكلام ، وأصول المتقدمين ، وفروع المجتهدين ، وطريق الخاصة من المتصوفين ، ولا يسعه ان يحشو الكتاب بهذه التفاصيل ؛ فمن هذه الناحية وجدت الصعوبة فى تناول الكتاب ، واحتاج فى تيسير مَعانيه ، وبيان كثير من مبانيه ، الى اعانة مُعانيه، ومع هذا فالكتاب يعين بعضه على بعض ، فتراه يشرح آخره أوله وأوله آخره

سبب توجهى للكتاب وطريقة مزاولتى لخدمته

كثيرا ماسمعنا وصية المرحوم (الشيخ محمد عبده) لطلاب العلم بتناول الكتاب ، وكنت إذ ذاك من الحريصين على تنفيذ هذه الوصية ، فوقف أمامى وأمام غيرى صعوبة الحصول على نسخة منه ـ وبعد اللتيا والتى ، وفقنا إلى استعارة نسخة بخط مغربى من بعض الطلبة ، فكان الغاز الخط مع صعوبة

المباحث ، وإلحاح صاحب النسخة لاسترجاعها ، أسبابا تضافرت على الصد عن سبيله ، فأنفذنا وصية القائل :

إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

فلما يسر الله طبع الكتاب طبعة مصرية ، واتيحت لى فرصة النظر فيه ، عالجته أول مرة حتى جئت على آخره ، فرضت فى هذا السفر الطويل شعابه وأوديته ، وسبرت خزائنه وأوعيته . وقد زادنى الخبر به فى تصديق الخبر ، وحمدت السرى ومغبة السهر . فملك اعنة نفسى لاعادة النظر فيه ، بطريق الاستبصار ، وامتحان ما يقرره بميزان النظار ، والرجوع الى الموارد التى استقى منها ، والتحقق من معانيها التى يصدر عنها ، والافصاح عما دق من إشاراته ، والايضاح لما شق على الذهن فى عباراته ، بأكمل لفظ موجز ، ومد معنى مكتنز ، وجلب فرع توقف الفهم عليه ، والأشارة لاصل يرمى اليه . ولم أرم الأكثار فى هذه التعليقات ، وتضخيمها باللم من المصنفات للمناسبات ، بل جعلت المكتوب بمقياس المطلوب ، واقتصرت على المكسوب فى تحقيق المرغوب ، الا ما دعت ضرورة البيان اليه ، فى النادر الذى يتوقف الفهم عليه ، والتزمت تحرير الفكر من قيوده ، وإطلاقه من مجاراة المؤلف فى قبول تمهيده ، أو الاذعان لاستنتاجه لمقصوده ، وكان هذا سببا فى عدم الاحتشام من نقده فى بعض الاحيان ، والتوقف فى قبول رفده الذى لم يرجح فى الميزان ، فقد جعل هذا المسلك حقا على الناظر المتأمل فيما قرر ، والطالب للحق فيما أورد وأصدر ، وطلب منه أن يقف وقفة المتخيرين ، لاوقفة المترددين المتحيرين ، كما نهى عن الاستشكال قبل الاختبار ، حتى لا تطرح الفائدة بدون اعتبار ؛ نعم فليس فى تحقيق العلم فلان وأين منه فلان ؟ ولو كان لضاع كثير من الحق بين الخطأ والنسيان ، وهذه ميزة ديننا الاسلام : قبول المحاجة والاختصام ، حاشا الرسول عليه الصلاة والسلام

تخريج احاديث الكتاب

كان من استقراء المؤلف لموارد الشريعة أن أورد زُهاء ألف من الاحاديث النبوية ، وفى الغالب لم يسندها الى راويها ، ولم ينسبها لكتب الحديث التى تحويها ، بل قلما استوفى حديثا بتمامه ، وإنما يذكر منه بقدر غرض الدليل فى المقام ، وقد يذكر جزءاً آخر منه فى مقام آخر حسبما يستدعيه الكلام ، وقد يشير الى الحديث إشارة ، دون أن يذكر منه شيئا ، يقصد بهذا وذاك الوصول الى قصده ، دون أن يخرج فى الاطناب عن حده ؛ ولا تخفى حاجة الناظر فى كلامه ، الى الوقوف على الحديث بتمامه ، ومعرفة منزلته قوة وضعفا ، ليكون الأول عونا على معرفة الغرض من سياق الحديث ، والثانى مساعداً على تقدير قيمة الاستدلال ، والاطمئنان أو عدمه فى هذا المجال ، فكان هذا حافزاً للهمة ، الى القيام بهذه المهمة ، على مافيها من المشقة والعمل المضنى فى البحث ، واستقصاء ساحات دواوين الحديث الفيحاء ، مع كثرة مآخذه ، وتعدد مراجعه ، حتى كان مرجعنا فى ذلك ثلاثة وثلاثين كتابا من كتب الحديث ، ولقد كان يحمل عنا أبهظ هذا العبء الاستاذ الشيخ محمد أمين عبد الرازق ، الذى استمر أشهراً طوالا يعانى مراجعة هذه الاصول للوصول الى مخرّج الحديث ، والعثور على لفظه ، على كثرة الروايات ، واختلافها فى العبارات ، ليشار أمام الحديث الى الكتاب الذى خرجه ، وفى الغالب باللفظ الذى أدرجه ، حتى يسهل الرجوع الى محلته ، لمعرفة لفظه ومنزلته ، فجزاه الله عن خدمته للعلم خير الجزاء

« التحريفات والاخطاء الباقية فى الطبعة الماضية »

إنه وان قام جليلان من أكابر العلماء بتصحيح الكتاب عند طبعه ، والعناية بقدر الوسع فى رده لأصله ، فقد كانت كثرة ماوجد من الخطأ والتحريف فى

النسخة التى حصل عليها طابع الكتاب ، مضافة الى ضيق الوقت الذى جرى فيه التصحيح ، كافية لقيام العذر لحضرتهما فى بقاء قسم كبير من التحريفات ، وسقوط جمل برمتها ، أو كلمات لا يستقيم المعنى دون اكمالها ، ولا يتم للمؤلف غرض دون ادراجها ؛ فكان هذا من دواعى زيادة الأناة وإعمال الفكرة فى هذه الناحية ، حتى يسرها الله ، وصار الكتاب فى مبناه ومعناه خالصا سائغا للطالبين

ولست — وان أطرى الناظرون — بمدع أنى بلغت فى خدمة الكتاب النهاية ، بل — اذا حسنت الظنون — قلت خطوة فى البداية ، فميدان العمل فيه سعة لمن شحذت همته ، و بذل النصح شرعة لمن خلصت نيته ، فانما الاعمال بالنيات وانما لكل امرىء مانوى ؟

عبد الله دراز

بيان المراجع التي اعتمد عليها

(في تخريج أحاديث الموافقات)

٦ الكتب الستة
٧ شرح ابن حجر على البخاري
٨ شرح القسطلاني على البخاري
٩ مشكاة المصابيح
١٠ تيسير الوصول
١١ شرح العزيزي على الجامع الصغير
١٢ شرح المناوي على الجامع الصغير
١٣ الترغيب والترهيب للمنذري
١٤ منتقى الاخبار مع شرحه نيل الاوطار
١٥ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر
١٦ مجموع زوائد الامام أحمد وأبي يعلى والبزار ومعاجم الطبراني الثلاثة
١٧ تخريج العراقي لأحاديث الاحياء
١٨ المجموع الفائق من حديث خير الخلائق للمناوي
١٩ كنوز الحقائق للمناوي
٢٠ تمييز الطيب من الخبيث مما يدور على الالسنة من الحديث للزبيدي (صاحب التيسير)
٢١ تذكرة الموضوعات للشيخ الفتني
٢٢ رسالة القاوقجي في الاحاديث الموضوعة (اللؤلؤ المرصوع)
٢٣ رسالة الصاغاني في الموضوعات
٢٤ النهاية لابن الاثير
٢٥ متن الشفا بشرحيه منلا علي والشهاب
٢٦ المواهب اللدنيه بشرح الزرقاني
٢٧ الموطأ بشرح الزرقاني
٢٨ راموز الحديث للشيخ احمد ضياء الدين
٢٩ الغماز اللماز في الموضوعات
٣٠ مسند الامام الشافعي
٣١ تفسير الطبري
٣٢ تفسير الالوسي
٣٣ اعلام الموقعين لابن القيم



خطبة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الحمد لله الذى أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة ، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع فى عماية الضلالة ، ونصب لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى علم وأوضح دلالة . وكان ذلك أفضلَ ما منّ به من النعم الجزيلة والمنح الجليلة وأناله .

فلقد كنا قبل شروق هذا النور نخبط خبط العشواء ، وتجرى عقولنا فى اقتناص مصالحنا على غير السواء ، لضعفها عن حمل هذه الاعباء ، ومشاركة عاجلات الاهواء ، على ميدان النفس التى هى بين المنقلبين مدارُ الأسواء ، فنضع السمومَ على الادواء مواضع الدواء ، طالبين للشفاء ، كالقابض على الماء . ولا زلنا نسبح بينهما فى بحر الوهم فنهيم ، ونسرح من جهلنا بالدليل فى ليل بهيم ، ونستنتج القياسَ العقيم ، ونطلب آثار الصحةِ من الجسم السقيم ، ونمشى إكبابا على الوجوه ونظن أنا نمشى على الصراط المستقيم . حتى ظهر محض الإجبار ، فى عين الأقدار ، وارتفعت حقيقةُ أيدى الاضطرار ، الى الواحد القهار ، وتوجهت اليه اطماعُ أهل الافتقار ، لما صح من ألسنة الاحوال صدقُ الاقرار ، وثبت فى مكتسباتِ الافعال حكمُ الاضطرار . فتداركنا الرب الكريم ، بلطفه العظيم ، ومنّ علينا البر الرحيم ، بعطفه العميم ، اذ لم نستطع من دونه حيلا ، ولم نهتد بأنفسنا سُبلا ، بان جعل العذر مقبولا ، والعفوَ عن الزلات قبل بعث الرسالات

مأمولا ، فقال سبحانه:(وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) . فبعثَ الانبياء عليهم السلام فى الأُمم ، كل بلسان قومه من عرب أو عجم ؛ ليبينوا لهم طريق الحق من أَمَم ، ويأخذوا بحُجَزهم عن موارد جهنم ، وخصنا معشرَ الآخرين السابقين بلَبِنة تمامهم ، ومسكِ ختامهم ، محمدِ بن عبد الله ، الذى هو النعمة المسداة ، والرحمةُ المهداة ، والحكمة البالغة الأمية ، والنخبة الطاهرة الهاشمية . أرسله الينا شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا الى الله بإذنه وسراجا منيرا ، وأنزل عليه كتابه العربى المبين ، الفارقَ بين الشك واليقين ، الذى لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه ، ووضع بيانه الشافى وايضاحه الكافى فى كفه ، وطيَّبه بطيب ثنائه وعرَّفه بعَرْفه ، اذ جعل اخلاقه وشمائله جملةَ نعتهِ وكلّى وصفه ، فصار عليه السلام مبينا بقوله واقراره وفعله وكفه . فوضح النهار لذى عينين ، وتبين الرشد من الغى شمساً من غير سحاب ولا غين

فنحمده سبحانه والحمدُ نعمة منه مستفادة ، ونشكر له والشكرُ أول الزيادة ، ونشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له الملكُ الحقُّ المبين ، خالقُ الخلق اجمعين ، وباسطُ الرزقِ للمطيعين والعاصين ، بسطا يقتضيه العدلُ والاحسان، والفضلَ والامتنان ، جاريا على حكم الضمان . قال الله تعالى : (وَمَاخَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ الاَّ لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهم مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ * إنَّ اللهَ هوَ الرَّزاقُ ذو القوة المَتِينُ *)وقال تعالى(وَأْمُرْ أَهْلَكَ بالصلاَة وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا، لا نَسْأَلُكَ رِزْقاً ،نحْنُ نَرْزُقُكَ،وَالْعَاقِبَةُ لِلتَقْوى) . كلُّ ذلك ليتفرغوا لاداءِ الامانة التى عُرِضتْ عليهم عرضا ، فلما تحاموها على حكم الجزاء حمّلوها فرضا ، وياليتهم اقتصروا على الإشفاق والإباية ، وتأملوا فى البداية خطرَ النهاية، لكنهم لم يخطر لهم خطرُها على بال ، كما خطر للسماوات والارضِ والجبال ، فلذلك سمى الانسانُ ظلوماً جهولا ، وكان امر الله مفعولا ؛ دل على هذه الجملة المستبانة ، شاهدُ قوله:(إِنَّا عَرَضْنَا الأَمانَة).فسبحان من أجرى الامورَ بحكمته

وتقديره ، على وفق علمه وقضائه ومقاديره ، لتقوم الحجةُ على العبادِ فيما يعملون ، لا يُسألُ عما يفعلُ وهم يُسألون .

ونشهد ان محمدا عبدهُ ورسولهُ ، وحبيبهُ وخليلهُ ، الصادقُ الأمين ، المبعوثُ رحمةً للعالمين ، بملة حنيفيّ ، وشرعة بالمكلفين بها حفية ، ينطقُ بلسان التيسير بيانُها ، ويعرّف ان الرفق خاصيتها والسماحَ شانها ، فهي تحملُ الجماءَ الغفير ضعيفا وقويا ، وتَهدى الكافة فهيما وغبيا ، وتدعوهم بنداء مشترك دانيا وقصيا ، وترفق بجميع المكلفين مطيعا وعصيا ، وتقودهم بخزائمهم منقادا وأبيًّا ، وتسوّى بينهم بحكم العدل شريفا ودَنيّا ، وتبوّىء حاملها فى الدنيا والآخرة مكانا عليّا ، وتُدرج النبوءة بين جنبيه وان لم يكن نبيا ، وتُلبس المتصفَ بها ملبساً سنيا ، حتى يكونَ لله وليا ، فما أغنى من والاها وان كان فقيرا ، وما أفقر من عادها وان كان غنيا .

فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها ، ويبث للثقلين مالديها ، ويناضل ببراهينها عليها ، ويحمى بقواطعها جانبيها ، بالِغ الغايةِ فى البيان ، يقول بلسان حاله ومقالهَ : « انا النذيرُ العُريان » ﷺ وعلى آله واصحابه الذين عرفوا مقاصدَ الشريعة فحصَّلوها ، وأسسوا قواعدها وأصّلوها ، وجالت أفكارُهم فى آياتها . وأعملوا الجدَّ فى تحقيق مباديها وغاياتها ، وعنُوا بعد ذلك باطّراح الآمال ، وشفعوا العلمَ باصلاح الأعمال ، وسابقوا الى الخيرات فسبقوا ، وسارعوا الى الصالحات فما لُحقوا ، الى ان طلعَ فى آفاق بصائرهم شمس الفرقان ، واشرق فى قلوبهم نورُ الايقان ، فظهرت ينابيعُ الحكم منها على اللسان ، فهم أهل الاسلام والايمان والاحسان . وكيف لا وقد كانوا أولَ من قرعَ ذلك الباب ، فصاروا خاصةَ الخاصة ولُبابَ اللباب ، ونجوماً يهتدى بأنوارهم أولو الألباب ، رضى الله

عنهم وعن الذين خلفوهم قدوةً للمقتدين ، وأسوة المهتدين ، والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

(أما بعد) - أيها الباحثُ عن حقائق أعلى العلوم ، الطالب لأسنى نتائج الحلوم ، المتعطشُ إلى أحلى مواردِ الفهوم ، الحائمُ حولَ حمى ظاهر المرسوم ، طمعاً فى إدراكِ باطنِه المرقوم ، معانى مرتوقةً فى فتق تلك الرسوم - فانه قد آن لك ان تصغيَ الى مَن وافقَ هواكَ هواه ، وان تُطارح الشجى من ملـكه - مثالك - شجاه ، وتعود - اذ شاركته فى جواهُ - محلَّ نجواه ، حتى يبث اليك شكواه ، لتجريَ معه فى هذا الطريق من حيث جرى ، وتسرى فى غبَشه الممتزج ضوؤه بالظلمة كما سرَى ، وعنـد الصباح تحمدُ ان شاء الله عاقبةَ السُّرى .

فلقد قطعَ فى طلب هذا المقصود مَهامِهَ فيحاً ، وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً ، ولاقىَ من وجوهه المعترضة جَهْما وصَبيحاً ، وعانى من راكبته المختلفة مانعاً ومُبيحاً ، فان شئت ألفيتَه لتعب السير طليحاً ، أو لما حالفَ من العناء طريحاً ، أو لمحاربةِ العوارض الصادة جريحاً ، فلا عيش هنيئاً ولا موت مريحاً ؛ وجملة الامر (فى التحقيق) أن أدهىَ مايلقاه السالك للطريق فقدُ الدليل ، مع ذهنٍ لعدم نور الفرقان كليـلٍ ، وقلبٍ بصدَمات الاضغاث عليلٍ ، فيمشى على غير سبيلٍ ، وينتمى الى غير قبيلٍ .... إلى أنْ منَّ الربُّ الكريم ، البر الرحيم ، الهادى من يشاء إلى صراط مستقيم ، فبُعثت له أرواحُ تلك الجسوم ، وظهرت حقائقُ تلك الرسوم ، وبدَت مسمياتُ تلك الوسوم ، فلاحَ فى أكنافها الحقُّ واستبان ، وتجـلى من تحت سحابها شمس الفرقان وبان ، وقويت النفسُ الضعيفة وشجُع القلبُ الجبان ، وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان ، فأورد من أحاديثـه الصحاحِ الحسان ، وفوائده الغريبة البرهان ، وبدائع الباهرةِ للأذهان ، مايعجز عن تفصيل بعض أسراره

العقلُ ويقصر عن بث معشاره اللسان ، ايراداً يميز المشهورَ من الشاذ ، ويحقق مراتب العوام والخواص والجماهير والأفذاذ ، ويوفى حق المقلد والمجتهد ، والسالك والمربى ، والتلميذ والاستاذ ، على مقاديرهم فى الغباوة والذكاء ، والتوانى والاجتهاد ، والقصور والنفاذ ، وينزل كلاً منهم منزلته حيث حل ، ويبصره فى مقامه الخاص به بما دقّ وجلّ ، ويحمله فيه على الوسط الذى هو مَجالُ العدل والاعتدال ، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال ، ليخرجوا من انحرافى التشدد والانحلال ، وطرفى التناقض والمحال ، فله الحمد كما يجب لجلاله ، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله .

ولما بدا من مكنون السر ما بدا ، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى ، لم أزل أقيد من أوابده ، وأضم من شوارده ، تفاصيل وجُملا ، وأسوق من شواهده ، فى مصادر الحكم وموارده ، مبيِّنا لا مجملاً ، معتمداً على الاستقراآت الكلية ، غير مقتصر على الأفراد الجزئية ، ومبيناً أصولها النقلية ، بأطراف من القضايا العقلية ، حسبما أعطته الاستطاعة والمنّة ، فى بيان مقاصد الكتاب والسنّة ، ثم استخرت الله تعالى فى نظم تلك الفرائد ، وجمع تلك الفوائد ، الى تراجم تردُّها الى أصولها ، وتكونُ عوناً على تعقلها وتحصيلها ، فانضمت الى تراجم الاصول الفقهية ، وانتظمت فى أسلاكها السنية البهية ، فصار كتابا منحصراً فى خمسة أقسام :

(الأول) فى المقدمات العلمية المحتاج اليها فى تمهيد المقصود ؛ و (الثانى) فى الأحكام وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف ؛ و (الثالث) فى المقاصد الشرعية فى الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام ؛ و (الرابع) فى حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف الى ذلك فيها على الجملة وعلى التفصيل وذكر مآخذها وعلى أى

وجه يحكم بها على أفعال المكلفين ؛ و (الخامس) فى أحكام الاجتهاد والتقليد والمتصفين بكل واحد منهما وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب . وفى كل قسم من هذه الاقسام مسائل وتمهيدات ، وأطراف وتفصيلات ، يتقرر بها الغرض المطلوب ، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب ؛

ولأجل ما أُودعَ فيه من الاسرار التكليفية ، المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية ، سميته (بعنوان التعريف بأسرار التكليف). ثم انتقلت عن هذه السماء لسند غريب ، يقضى العجب منه الفطنُ الاريب ، وحاصله أنى لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محلّ الافادة ، وجعلت مجالسهم العلمية محطاً للرحل ومُناخا للوفادة ، وقد شرعت فى ترتيب الكتاب وتصنيفه ، ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه ، فقال لى : رأيتك البارحة فى النوم ، وفى يدك كتاب ألَّفتَه ، فسألتك عنه ، فاخبرتنى أنه (كتاب الموافقات) قال : فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة ، فتخبرنى انك وفقت به بين مَذهبى ابن القاسم وأبى حنيفة ، فقلت له : لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب ، وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب ، فانى شرعت فى تأليف هذه المعانى ، عازماً على تأسيس تلك المبانى ، فانها الأصولُ المعتبرةُ عند العلماء ، والقواعدُ المبنيُّ عليها عند القدماء ، فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق ، كما عجبت أنا من ركوب هذه المفازة وصحبة هذه الرفاق ؛ ليكون ـ أيها الخل الصفى ، والصديق الوفى ـ هذا الكتاب عونا لك فى سلوك الطريق ، وشارحا لمعانى الوفاق والتوفيق ، لاليكون عمدتك فى كل تحقق وتحقيق ، ومرجعك فى جميع مايعنّ لك من تصور وتصديق ؛ اذ قد صار علماً من جملة العلوم ، ورسماً كسائر الرسوم ، ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم ؛ لاجرم انه قرَّب عليك فى المسير ، وأعلَمَك كيف ترقى فى علوم الشريعة والى أين تسير ، ووقف بك من الطريق السابلة على

الظَّهر ، وخطب لك عرائس الحكمة ثم وهب لك المهر

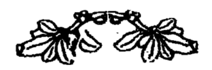
فقدِّمْ قدَمَ عزمك فاذا أنت بحول الله قد وصلت ، وأقبِلْ على ما قِبَلك منه فها أنت إن شاء الله قد فزت بما حصَّلت ، و إياك وإقدامَ الجبان ، والوقوفَ مع الطرق الحسان ، والاخلادَ الى مجرد التصميم من غير بيان ؛ وفارقْ وَهدَ التقليد راقياً الى يفاع الاستبصار ، وتمسك من هديك بهمة تتمكن بها من المدافعة والاستنصار ، اذا تطلعت الاسئلة الضعيفة والشُّبَهُ القصار ؛ والبس التقوى شعاراً ، والاتِّصافَ بالإنصاف دثاراً ، واجعل طلبَ الحق لك نِحلة، والاعتراف بهلأهله ملة ، لاتملكْ قلبَكَ عوارضُ الأغراض ، ولا تُغَيِّرْ جوهرةَ قصدك طوارق الإعراض ، وقِفْ وقفة المتخيرين، لا وقفة المتحيرين ، الا اذا اشتبهت المطالب ، ولم يلُحْ وجه المطلوب للطالب ، فلا عليك من الإحجام وان لَجَّ الخصوم ، فالواقع فى حمى المشتبهات هو المخصوم ، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم ، وإنما العار والشنار ، على من اقتحم المناهيَ فأوردته النار . لا تَرِدْ مَشرع العصبية ، ولا تأنف من الإذعان اذا لاح وجه القضية ، أنفةَ ذوى النفوس العصية ، فذلك مرعى لسَارِمِها وبيل ، وصدود عن سواء السبيل

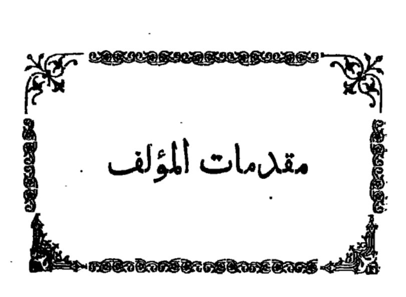
فان عارضك دون هذا الكتاب عارضُ الانكار ، وعمِى عنك وجهُ الاختراع فيه والابتكار ، وغرَّ الظانَّ (انه شيء ماسُمع بمثله ، ولا أُلِّف فى العلوم الشرعية الاصلية أو الفرعية ما نسج على منوالهِ أو شُكلَ بشكله ، وحسبُك من شرٍّ سماعه ، ومن كل بِدْع فى الشريعة ابتداعه) فلا تلتفت الى الاشكال دون اختبار ، ولا تَرْمِ بمظنة الفائدة على غير اعتبار ، فانه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار ، وشدَّ معاقده السلف الأخيار ، ورسم معالِمَه العلماء الأحبار ، وشيد أركانَه أنظار النظار ، واذا وضح السبيل لم يجب الانكار ، ووجب قبول ماحواه والاعتبار بصحة ماأبداه والإقرار ، حاشا مايطرأ على البشر من الخطأ والزلل ،

ويطرق صحةَ أفكارهم من العِلل ، فالسعيد من عدّت سقطاته ، والعالم من قلّت غلطاته .

وعند ذلك فحق على الناظر المتأمل ، اذا وجد فيه نقصاً أن يكمّل ، وليحسن الظن بمن حالفَ الليالىَ والايام ، واستبدلَ التعبَ بالراحةِ والسهر بالمنام ، حتى أهدَى اليه نتيجةَ عمرِه ، ووهب له يتيمةَ دهرِه ، فقد ألقى اليه مقاليد مالديه ، وطوقه طوقَ الأمانةِ التي فى يديه ، وخرج عن عهدة البيان فيما وجب عليه ، وإنما الأعمالُ بالنيات ، وانما لكل امرىء مانوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو الى امرأة ينكحُها فهجرته الى ماهاجر اليه .

جعلنا الله من العاملين بما علمْنا ، وأعاننا على تفهيم ما فهمنا ، ووهب لنا علماً نافعاً يبلّغنا رضاه ، وعملا زاكيا يكون عُدَّة لنا يوم نلقاه . انه على كل شىء قدير ، وبالاجابة جدير ، وهاأنا أشرعُ فى بيان الغرض المقصود ، وآخذُ فى انجاز ذلك الموعود ، والله المستعانُ ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .





مقدمات المؤلف

تمهيد المقدمات المحتاج اليها قبل النظر فى مسائل الكتاب

(وهى بضع عشرة مقدمة)

المقدمة الاولى

ان أصول الفقه [1] فى الدين قطعية لاظنية ؛ والدليل على ذلك أنها راجعة الى كليات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعى

بيان الاول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع [2] ؛ و بيان الثانى من أوجه :

أحدها [3] انها ترجع . إما الى أصول عقلية ، [4] وهى قطعية ، واما الى

---

(١) تطلق الأصول على الكليات المنصوصة فى الكتاب والسنة كلا ضرر ولاضرار ، ولا تزر وازرة وزر خرى ، وماجعل عليكم فى الدين من حرج ، انما الاعمال بالنيات ، من مات لايشرك بالله شيئا دخل الجنة وهكذا ، وهذه تسمى ادلة أيضاً كالكتاب والسنه والاجماع الخ . وهى قطعية بلا نزاع . وتطلق ايضا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التى توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها ، وهذه القوانين هى فن الأصول . فمنها ماهو قطعى باتفاق/ ومنها مافيه النزاع بالظنية والقطعية ، فالقاضى ومن وافقه على أن من هذه المسائل الاصولية ماهو ظنى ، والمؤلف بصدد معالجة اثبات كون مسائل الأصول قطعية بأدلته الثلاثة الاولى وبالأدلة الاخرى التى جاء بها فى صدد الرد على المازرى فى اعتراضه على القاضى . ثم قرر اخيرا ان ما كان ظنيا يطرح من علم الاصول فيكون ذكره تبعيا لاغير

(٢) فانّا اذا تصفحنا جميع مسائل علم الاصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث ، واستقراء جميع الافراد فيه ممكن فانها مسائل محصورة .

(٣) حاصله أن كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية ، واما على استقراء كلى من الشريعة ، وكلاهما قطعى ، فهذه الكليات قطعية ، فما ينبنى عليها من مسائل الاصول قطعى

(٤) أى راجعة الى أحكام العقل الثلاثة كما سيذكره فى المقدمة الثانية تفصيلا

الاستقراء الكلى[١] من أدلة الشريعة ، وذلك قطعى أيضاً ؛ ولا ثالث[٢] لهذين الا المجموعُ منهما ، والمؤلفُ من القطعيات قطعى ، وذلك أصول الفقه .

والثانى[٣] أنها لو كانت ظنيةً لم تكن راجعةً الى أمر عقلى ، اذ الظن لا يُقبلُ فى العقليات ، ولا الى كلى شرعى ، لان الظن انما يتعلق بالجزئيات[٤] ؛ اذ لو جاز تعلقُ الظن بكلياتِ الشريعة لجاز تعلقُه بأصلِ الشريعة ، لانه الكلى الاول[٥] ، وذلك غير جائز عادة[٦] — وأعنى بالكليات[٧] هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات — وأيضاً لو جاز تعلقُ الظنِ بأصلِ الشريعة لجاز تعلقُ الشك بها ، وهى لا شكَّ فيها ، ولجاز تغييرُها وتبديلُها ، وذلك خلافُ ما ضمِن اللهُ عزَّ وجلَّ من حفظها .

---

(١) لا يتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة ان الأمر للوجوب مثلا وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلى المعروف الموجب لليقين ، لكن المطلوب هنا القطع أى الجزم ، ويكفى لذلك الكثرة المستفيضة الافراد من كل نوع من أنواع الأمر ، الواردة فى مقاصد الشريعة الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، ومثل هذا كاف فى عده استقراء كلياً يوجب القطع ، لان مالم يطلع عليه المستنبط من الاوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أنواع الاوامر التى اطلعوا عليها فلا يترتب عليه اخلال بالقاعدة

(٢) سيأتى فى المقدمة الثانية زيادة العادى فلعله توسع هنا بادراجه فى العقلى

(٣) اثبات للمطلوب بابطال نقيضه ، لانه يترتب على كونها ظنية حصول مالا يجوز عادة. وهو تعلق الظن بأصل الشريعة ، وأيضاً حصول الشك فيها ، وأيضاً جواز تبديلها ، وكلها باطلة.

(٤) لا الكليات الشرعية بدليل قوله إذ لو جاز فهو روح الدليل

(٥) أى بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكلى فيصح قوله لجاز الخ واصل الشريعة المقطوع بها هى الكلى الاول الذى تفرعت عنه القوانين والكليات الاخرى ، وحيث كان الاصل الاول مقطوعا به وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء الكلى فحكم الفرع حينئذ يكون حكما للاصل والعكس

(٦) لانه بعد قيام الدليل على الاصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع ، ولم يقل عقلا لانه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص فى شىء بعد القطع بالدليل ، فأنه لا يلزم من فرض ذلك محال عقلا

(٧) أى التى قلنا انها مرجع لمسائل الاصول

والثالث أنه لو جاز جعلُ الظنى أصلاً فى أصولِ الفقه لجاز جعلهُ أصلاً فى أصول الدين ، وليس كذلك باتفاق ، فكذلك هنا ، لأن نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبةِ أصولِ الدين ، و إن تفاوتت فى المرتبة فقد استوت فى أنها كلياتٌ معتبرةٌ[1] فى كلّ ملة ، وهى داخلةٌ فى حفظ الدين من الضروريات .

وقد قال بعضهم : لاسبيلَ الى اثباتِ أصولِ الشريعة بالظن ، لانه تشريع ، ولم نُتعبَّد بالظن الا فى الفروع ، ولذلك لم يَعُدّ القاضى ابنُ الطيبِ من الأصول تفاصيلَ العلل ، كالقول فى عكسِ العلةِ ، ومعارضتها ، والترجيحِ بينها وبين غيرها ، وتفاصيل أحكام الأخبار ، كأعداد الرُّواةِ والارسال ، فانه ليس بقطعى

واعتذر ابنُ الجُوَينىّ عن ادخالهِ فى الاصول بأن التفاصيلَ المبنيةَ على الأصول المقطوع بها داخلةٌ بالمعنى[2] فيما دلَّ عليه الدليلُ القطعى .

قال المازَرى : وعندى انه لاوجه للتحاشى عن عَدِّ هذا الفنِّ من الأصول وان كان ظنياً ، على طريقة القاضى فى ان الاصولَ هى أصولُ العلم ؛ لان تلك الظنيات قوانينُ كلياتٌ وضعت لالأنفُسها[3] لكن ليُعْرَضَ عليها أمر غير معين مما لاينحصر ــ قال ــ فهى فى هذا كالعموم[4] والخصوص ، قال : ويحسن من أبى المعالى أن لايعدَّها من الاصولِ ، لأن الأصول عنده هى الأدلةُ ، والأدلةُ عنده

---

(١) استدلال خطابى لانه لايتأتى اعتبار ذلك فى جميع مسائل الاصول حتى ما اتفقوا عليه منها ، انما المعتبر فى كل ملة بعض القواعد العامة فقط . وكان يجدر به وهو فى مقام الاستدلال العام على قطعية مسائل الاصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل

(٢) لايخفى ان اعتبار مثل هذا يؤدى الى دعوى ان الفروع قطعية أيضا

(٣) أى لالتعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعى

(٤) لعله يريد ان القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام بالنسبة لجزئياته وحيث أن جزئيات الادلة يلحقها الظن فى دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التى تنطبق عليها كانطباق العام على الخاص يلحقها الظن ايضا.

ما يُفضي الى القطع ؛ وأما القاضي فلا يَحسُن به اخراجُها من الأصول ، على أصله الذي حكيناه عنه . هذا ما قال .

والجواب[٣] ان الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به ؛ لانه ان كان مظنوناً تطرق اليه احتمالُ الإخلافِ ، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء ، والقوانينُ الكلية لا فرقَ بينها[٤] وبين الأصولِ الكليةِ التي نُصَّ عليها . ولأن الحفظَ المضمون في قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) انما المراد به حفظُ أصولهِ الكلية المنصوصة ،[٥] وهو المرادُ بقوله تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) أيضا ؛ لا أن المراد[١] المسائلُ الجزئية ، اذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظِ جزئيٌّ من جزئيات الشريعة ؛ وليس كذلك لأنّا نقطع بالجواز ، ويؤيده الوقوع ، لتفاوتِ الظنون ، وتطرُّق الاحتمالات في النصوصِ الجزئيةِ ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً ؛ فقد وُجد الخطأ في أخبار الآحاد

---

(٣) أي عن القاضي، أي ان القاضي وان قال ان الاصول هي تلك القوانين فهذا لا ينافي أنه يقول انها قطعية ، لان كل ما كان ظنياً لا يعد من الاصول، فسواء أريد بالاصول الادلة من الكتاب والسنة الخ أو أريد بها تلك القواعد لابد أن تكون قطعية . ومنه يعلم أن قوله لان تلك الظنيات الخ من كلام المازري لا من كلام القاضي . ومعلوم أن الغرض من جلب كلام القاضي والمازري تصفية المقام ورد شبهة المازري ليتم له ان اصول الفقه على أي تقدير في معناها قطعية سواء كانت هي القواعد، او الادلة من الكتاب والسنة ، او الكليات الشرعية المنصوصة

(٤) مجرد دعوى الا أن يجعل تفريعا على ما قبله فتكون الفاء ساقطة

(٥) مسلم ولكنك تعمم في المستنبطة الصرفة أيضا

(١) سيأتي له ما يخالف هذا إذ يقول في المقدمة التاسعة : ولذا كانت الشريعة محفوظة أصولها وفروعها. ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها وهناك اثبات حفظها بنصب ادلتها الكافية لمن توجه اليها بفهم راسخ فان أخطأها بعض أصابها بعض آخر فهي محفوظة في الجملة.

وفى معانى الآيات، فدل على أن المرادَ بالذكر المحفوظِ ما كان منه كلياً ؛ [1] وإذ ذاك يلزم أن يكون كلُّ أصل قطعياً . هذا على مذهب أبى المعالى . وأما على مذهب القاضى فإن إعمال الأدلة القطعيةِ أو الظنيةِ إذا كان متوقفا على تلك القوانينِ التى هى أصولُ الفقهِ فلا يمكنُ الاستدلالُ بها إلا بعدَ عرضِها عليها ، واختبارها بها ، ولزم أن تكون مثلَها بل أقوى منها ، لأنك أقمتَها مُقامَ الحاكم على الأدلة ، بحيث تُطرحُ الأدلة إذا لم تجْرِ على مقتضى تلك القوانين ؛ فكيف يصح أن تجعل الظنياتُ قوانينَ لغيرها [2]

ولا حجة فى كونها غيرَ مرادة لأنفسها ، حتى يستهانَ بطلبِ القطع فيها ، فإنها حاكمة على غيرها ، فلا بدَّ من الثقةِ بها فى رُتبتها ، وحينئذ يصلح أن تجعلَ قوانين . وأيضا لو صح كونها ظنية لزم منه جميعُ ماتقدم فى أول المسألة ، وذلك غير صحيح ؛ ولو سلم ذلك كلُّه فالاصطلاح اطّردَ على أن المظنوناتِ لاتجعل

---

(١) كليا منصوصاً كما قال أولا ، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كل أصل قطعيا . فاذا كان غرضه تقرير مذهب أبى المعالى ،وأن القطع انما هو فى الكليات المنصوصة فى الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة لا يكون لذكره هنافائدة تعود على غرضه من قطعية مسائل الاصول . واذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله لافرق بينها وبين الاصول التى نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة

(٢) أى من القطعيات التى تعرض فيما يعرض عليها . وقديقال انها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات ، وليست قوانين لنفس القطعيات . والفروع المستنبطة بها ظنية ولا ضير فى هذا

أصولا ، وهذا كاف فى اطّراح الظنيات من الأصول بإطلاق . فماجرى[1] فيها مما ليس بقطعى فمبنىٌّ على القطعى تفريعا عليه بالتبع ، لا بالقصد الأول .

المقدمة الثانية

إن المقدمات المستعملة فى هذا العلم والأدلةَ المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية ،[2] لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع فى المطالب المختصة به. وهذا بيّن. وهى اما عقلية، كالراجعة الى أحكام العقل الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ؛ واما عاديةٌ ، وهى تتصرف ذلك التصرفَ أيضا ، إذ من العادىّ ما هو واجبٌ فى العادة أو جائز أو مستحيل ؛ و إما سمعية ،وأجلّها المستفادُ من الأخبار المتواترة فى اللفظ ، بشرط أن تكون قطعيةَ الدلالة ، أو من الأخبار المتواترة فى المعنى، أو المستفادُ من الاستقراءِ فى موارد الشريعة. فإذاً الأحكام المتصرفة[3] فى هذا العلم لا تعدو الثلاثة : الوجوب والجوازَ والاستحالة ، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع . فأما كون الشيء حُجة أو ليس بحُجّة فراجعٌ الى وقوعه كذلك ، أو عدم وقوعه كذلك . وكونه صحيحاً أو غير صحيح راجعٌ[4] الى الثلاثة الأول . وأما كونه

(١) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول ، فأن من مسائل الاصول ماهو قطعى مجمع عليه . ومنها ماهو محل للنظر وتشعب وجوه الادلة اثباتا ورداً. راجع الاسنوى على المنهاج فى تعريف الاصول. على انه ـ بهذه الخاتمة التى طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة فى الاصول جزافا دون تحديد لنوع مايطرح ـ صار لا يعرف مقدار ما بقى قطعياً وما سلّم فيه انه ظنى. وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة

(٢) لازم أو ملزوم لما تقدم له فى المقدمة الاولى فيجرى عليه ماجرى عليها

(٣) أى التى تتركب منها مقدماته لا تتجاوز الاحكام الثلاثة سواء كانت عقلية أو عادية أو سمعية، وقد يذكر فى الاصول ان كذا حجة أو ليس بحجة فهذا ليس من المقدمات وانما هو مما يتفرع على تلك المقدمات، اذ هو العرض الذاتى الذى يراد اثباته لموضوعاته التى هى الادلة بواسطة تلك المقدمات

(٤) لأنها بمعنى ثبوته أعم من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلا يعنى عقلياً أو عاديا لا خصوص العقلى

فرضا، أو مندوبا، أو مباحا، أو مكروها، أو حراما، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصولٌ. فمَن أدخلها فيها فمِن (١) باب خلطِ بعض العلوم ببعض

المقدمة الثالثة (٢)

الأدلة العقلية اذا استعملت في هذا العلم فانما تستعمل مركبة(٣) على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع. وهذا مبيَّن في علم الكلام. فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصدِ الأول الأدلة الشرعية؛ ووجود القطع فيها — على الاستعمال المشهور — معدومٌ، أو في غاية الندور؛ أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطعَ ظاهر؛ وإن كانت متواترة فإفادتها القطعَ موقوفة على مقدمات جميعُها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لابد أن يكون ظنيا، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم

---

(١) انما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الاصولي الى تصورها والحكم بها اثباتاً ونفياً كقوله الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. الا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضا أو حراماً مثلا، فان هذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء

(٢) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها

(٣) أي لا تكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون احدى المقدمات والباقي شرعية مثلا. وقد تكون معينة بأن يأتي الدليل كله شرعياً ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلي، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لأثبات أصل كلي، بل لتحقيق المناط أي لتطبيق أصل على جزئي من جزئياته، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئي مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها. وسيأتي أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذلك. الا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الاصول في ذاتها. ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الآتيين له في الجزء الرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولي، إلا أن يقال لا مانع من تحقيق المناط في مسائل الاصول أيضاً، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح

الاشتراك ، وعدم المجاز ، والنقلِ الشرعى أو العادى ، والإضمار ، والتخصيص للعموم ، والتقييدِ للمطلق ، وعدم الناسخ ، والتقديم والتأخير ، والمعارض العقلى. وإفادةُ القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر ؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية فى أنفسها ، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدةٌ أو منقولة فقد تفيد اليقين. وهذا كله نادرٌ أو متعذِّر (١)

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلةٍ ظنيةٍ تضافرتْ على معنى واحدٍ حتى أفادت فيه القطعَ ، فإن للاجتماعِ من القوةِ ماليس للافتراق . ولأجله أفاد التواتر القطع . وهذا نوع منه . فاذا حصل من استقراءِ أدلةِ المسألةِ مجموع يفيد العلمَ فهو الدليل المطلوب ، وهو شبيه بالتواترِ (٢) المعنوى ، بل هو كالعلم بشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتِم ، المستفادِ من كثرة الوقائع المنقولة عنهما

ومن هــذا الطريق ثبت وجوب القواعدِ الخمس ، كالصلاة ، والزكاة ، وغيرها ، قطعا ؛ وإلا فلو استدل مستدلٌ على وجوب الصلاة بقوله تعالى : «أقيموا الصلاةَ » أو ما أشبه ذلك لكان فى الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه ؛ (٣) لكن حفَّ بذلك من الأدلةِ الخارجيةِ والأحكامِ المترتبةِ ماصار به فرض الصلاة ضرورياً فى الدين ، لا يشك فيه الا شاكٌّ فى أصل الدين .

---

(١) أى فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة فى سائر الأدلة كما هو المطلوب

(٢) وليس تواترا معنويا لان ذاك يأتى كله على نسق واحد كالوقائع الكثيرة المختلفة التى تأتى جميعها دالة على شجاعة على مثلا بطريق مباشر . أما هذا فيأتى بعضه دالا مباشرة على وجوب الصلاة ، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفاد منه الوجوب ، كمدح الفاعل لها ، وذم التارك ، والتوعد الشديد على اضاعتها ، والزام المكلف بأقامتها ولو على جنبه ان لم يقدر على القيام ، وقتال من تركها الخ الخ ، ولذلك عدّه شبيها بالمعنوى ولم يجعله معنويا

(٣) أى كان استدلالا ظنيا لتوقفه على المقدمات الظنية المشار اليها

ومن ههنا[١] اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب . و إذا تأملت أدلة كون الإجماع حجةً أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق ؛ [٢] لأن أدلتها مأخوذةٌ من مواضعَ تكاد تفوت الحصر ، وهي مع ذلك مختلفة المساق[٣] لا ترجع إلى باب واحد ، إلا أنها تنتظم المعنى الواحدَ الذي هو المقصود بالاستدلال عليه . و إذا تكاثرت على الناظرِ الأدلة عضّد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع ؛ فكذلك الأمرُ في مآخذِ الأدلةِ في هذا الكتاب. [٤] وهي مآخذ الاصول. إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما[٥] تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه ، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين ، فاستشكلَ الاستدلالَ بالآيات على حدتها[٦] و بالأحاديث على انفرادها ، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرَّ عليها بالاعتراض نصًّا نصًّا ، واستضعف الاستدلالَ بها على قواعد الأصول المراد منها القطع . وهي إذا أخذتْ على هذا السبيل[٧] غير مشكلة. ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات

---

(١) أي فبدل أن يوردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار اليها يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشاغبة الى طريق ذكر الاجماع القاطع للشغب. وما ذلك ألا لأن كل دليل على حدته ظني لايفيد القطع

(٢) وهو شبه التواتر المعنوى

(٣) أي كما أشرنا اليه فلذا كان شبيها بالتواتر المعنوى وليس اياه

(٤) فانه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها

(٥) انما قال ربما ولم يقل انهم تركوه قطعا لأن الغزالي أشار اليه في دليل كون الاجماع حجة كما تجيء الاشارة اليه .ولله درّ الغزالي فانه بأشارته لهذا في الاجماع جعل الشاطبي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجليلة ويتوسع فيه هذا التوسع، بل جعله خاصة كتابه كما سيقول في آخره

(٦) أي بكل آية على حدة بدون ضمها الى سائر الآيات والاحاديث حتى يصير النظر اليها نظرا الى المجموع الذي يشبه التواتر

(٧) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كالاجماع من آحاد الادلة على المعنى المطلوب

والجزئيات مأخذَ هذا المعترض لم يحصل لنا قطعٌ بحكم شرعى ألبتة ، إلا أن نشرك العقلَ ، [١] والعقل انما ينظر من وراء الشرع ؛ فلا بد من هذا الانتظام فى تحقيق الأدلة الأصولية

فقد اتفقت [٢] الأمّة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس : وهى الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وعلمها عند الأمة كالضرورى ؛ ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ، ولا شَهِدَ لنا أصل معين يمتاز برجوعها اليه ، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر فى باب واحد ؛ ولو استندت إلى شىء معين لوجبَ عادةً تعيينُه ، وأن يرجع أهل الإجماع إليه ، وليس كذلك . لأن كلٌّ واحد منهـا بانفراده ظنى ، ولأنه ـ كما لا يتعين فى التواتر المعنوىّ أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبرَ واحد دون سائر الاخبار ـ كذلك لا يتعين هنا ، لاستواء جميع الأدلة فى إفادة الظن على فرض الانفراد ؛ وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين ، وأحوال دلالات المنقولات ، وأحوال الناظرين فى قوة الإدراك وضعفه ، وكثرة البحث وقلته ، إلى غير ذلك

فنحن إذا نظرنا [٣] فى الصلاة فجاء فيها : «أَقيموا الصلاةَ» على وجوه ، وجاء مدح المتصفين بإقامتها ، وذمُّ التاركين لها ، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، وقتال من تركها أو عاند فى تركها ، الى غير ذلك مما

---

(١) اى بالاستقراء والنظر الى الادلة منظومة فى سلك واحد . ويحتمل أن يكون المعنى الا أن نحكّم العقل فى الاحكام الشرعية ونقول انه يدركها بنفسه فيحصل القطع بها من جهته وان كان دليل السمع ظنيا ، لكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة وانما ينظر فيها من وراء الشرع . فتعين هذا الطريق الاستقرائى فى افادة السمعيات القطع .

(٢) تمثيل بأهم مسألة أصولية لايمكن اثباتها بدليل معين وانما ثبتت بشبه التواتر المعنوى بأدلة لم ترد على سياق واحد وفى باب واحد

(٣) مثالان آخران فى أهم المسائل الشرعية من الفروع

فى هذا المعنى . وكذلك النفس نُهى عن قتلها ، وجعل قتلها موجبا للقصاص ، متوعدا عليه ، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك ، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان ، ووجب سدُّ رمق المضطر ، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لايقدر على إصلاح نفسه ، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك ؛ ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس ، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير ، إلى سائر ماينضاف لهذا علمنا يقيناً وجوبَ الصلاة وتحريمَ القتل . وهكذا سائر الأدلة فى قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع ؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة والى مآخذ معيّنة ، فبقيت على أصلها من الاستناد الى الظن ، بخلاف الأصول . فانها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق ، لامن آحادها على الخصوص،

﴿فصل﴾ وينبنى على هذه المقدمة معنى آخر ، وهو أن كلَّ أصلٍ شرعىّ لم يشهد له نص معين ، وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته ، فهو صحيح يُبنى عليه ، ويرجع إليه ، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به . لان الأدلة لايلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم ؛ لأن ذلك كالمتعذر . ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلالِ المرسل [1] الذى اعتمده مالك والشافعى ، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل

---

(١) أى المصالح المرسلة ، وهي التى لم يشهد لها أصل شرعى من نص أو اجماع لابالاعتبار ولا بالالغاء ، وذلك كجمع المصحف وكتابته ، فأنه لم يدل عليه نص من قِبَل الشارع ، ولذا توقف فيه أبوبكر وعمر اولا ، حتى تحققوا من أنه مصلحة فى الدين تدخل تحت مقاصد الشرع فى ذلك ، ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها ، ففى مثل تدوين النحو مثلا لم يشهد له دليل خاص ، ولكنه شهد له أصل كلى قطعى

معيّن فقد شهد له أصل كلى ؛ والأصل الكلى إذا كان قطعيا قد يساوى الأصلَ المعيّن، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعيّن وضعفه ؛ كما أنه قد يكون مرجوحاً فى بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعيّنة المتعارضة فى باب الترجيح ؛ وكذلك أصل الاستحسان على رأى مالك ينبنى على هذا الأصل ؛ لأن معناه يرجع [1] الى تقديم [2] الاستدلال المرسل على القياس، كما هو مذكور فى موضعه.

فإن قيل: [3] الاستدلالُ بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح ؛ لأن

يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعا، وإن كان محتاجا الى وسائط لادراجه فيه

(١) بناء على بعض تفاسير الاستحسان، وسيأتى غير ذلك له فى الجزء الرابع، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس، فمالك يستحسن تخصيصه بالمصلحة وأبو حنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد، فلذا نسبه هنا لمالك

(٢) أى الاخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى، وذلك كبيع العريّة بخرصها تمرا، فهو بيع رَطب بيابس وفيه الغرر المنوع بالدليل العام، الا أنه أبيح رفعا لحرج المعرِى والمعرَى، ولو منع لادى الى منع العرية رأسا وهو مفسدة؛ فلو اطرد الدليل العام فيه لأدى الى هذه المفسدة فيستثنى من العام. وسيأتى شرحه بأيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع. ومنه الاطلاع على العورات فى التداوى أبيح على خلاف الدليل العام لأن اتباع العام فى هذا يوجب مفسدة وضررا لايتفق مع مقاصد الشريعة فى مثله. فالاستحسان ينظر الى لوازم الادلة ويراعى ما لآتها الى أقصاها. فلو أدت فى بعض الجزئيات الى عكس المصلحة التى قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنيت وفاقا لمقاصد الشرع. وفي الشرع من هذا كثير جدا فى أكثر أبوابه. وهو وان لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة الا أنه يلائم تصرفاته ومأخوذ معناه من موارد الادلة التفصيلية. فيكون أصلا شرعياً وكليا يبنى عليه استنباط الاحكام

(٣) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان لان كلا منهما

الأصل الاعمّ كلىّ ،وهذه القضيةُ المفروضةُ جزئيةخاصة ، والأعمُّ لا إشعار له بالأخصِّ ، فالشرع و إن اعتبر كلىَّ المصلحة من أين يُعلم اعتبارهُ لهذه المصلحة الجزئية المتنازَع فيها ؟ فالجواب أن الأصل الكلى إذا انتظم فى الاستقراء يكون كلياً جارياً مجرى العموم فى الأفراد . أمّا كونه كليا فلما يأتى[1] فى موضعه إن شاء الله ؛ وأما كونه يجرى مجرى العموم فى الأفراد فلأنه فى قوة اقتضاء وقوعه فى جميع الأفراد ، ومن هنالك استنبط ، لأنه انما استنبط من أدلة الأمر والنهى الواقعَين على جميع المكلفين ، فهو كلى فى تعلقه ، فيكون عاما فى الأمر به والنهى للجميع .

لايقال : يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة ، موافقةً لمقصد الشارع أو مخالفةً ؛ وهو باطل . لأنا نقول : لابد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبما هو مذكور فى موضعه [2] من هذا الكتاب

(فصل) وقد أدّى عدمُ الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعضُ الأصوليين إلى أن كون الاجماع حجةً ظنى لاقطعى ؛ إذ لم يجد فى آحاد الأدلة بانفرادها مايفيده القطع فأدّاه ذلك الى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده ؛ ومال أيضا بقوم آخرين الى ترك الاستدلال بالأدلّة اللفظية فى الأخذ

استدلال بأصل كلى على فرع خاص .والفرق بينهما أن الثانى تخصيص لدليل بالمصلحة والاول انشاء دليل بالمصلحة على مالم يردفيه دليل خاص

(١) أول الجزء الثالث

(٢) فى المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثانى

بأمور عادية أوالاستدلال بالإجماع على الإجماع[1] ؛ وكذلك مسائل أخرُ غير الإجماع عَرض فيها أنها ظنية ، وهى قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح ان شاء الله تعالى

المقدمة الرابعة

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لاينبنى عليها فروعٌ فقهيةٌ أو آداب شرعية ، أو لا تكون عونًا فى ذلك[2] ، فوضعها فى أصول الفقه عاريّة . والذى يوضّح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له ، ومحققاً للاجتهاد فيه ؛ فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له . ولا يلزم على هذا أن يكون كلُ ما انبنى عليه فرع فقهى من جملة أصول الفقه ؛ و إلا أدى ذلك الى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه : كعلم النحو ، واللغة ، والاشتقاق ، والتصريف والمعانى ، والبيان ، والعدد ، والمساحة ، والحديث ، وغير ذلك من العلوم التى

---

(١) أى ان عدم التفاتهم الى التواتر المعنوى فى حديث لاتجتمع أمتى على ضلالة الذى استدل به الغزالى على حجية الاجماع،ونظرهم في الاحاديث الواردة نظرا افراديا لكل حديث منها ، جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الاجماع ويجنحون : اما الى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التى تدل عادة على اعتباره، وأما الى الاستدلال عليه بالاجماع على القطع بتخطئة المخالف له ،مع مافيه من شبه المصادرة(راجع ابن الحاجب) وبهذا البيان يعلم ان قوله فى الاخذ ان لم يكن محرفا عن(والأخذ) او (الى الاخذ) فهو بمعناه

(٢) أى بطريق مباشر لابالوسائط كما هو الحال فى الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية فهو يريد أن المقدمات التى ذكرها فى كتابه فيها العون المباشر الذى يجعلها من الاصول بخلاف المقدمات البعيدة مثل ماسيذكره من المباحث بعد

يتوقف عليها تحقيقُ الفقه[1] وينبنى عليها من مسائله ؛ وليس كذلك ؛ فليس كل ما يفتقر اليه الفقه يعدُّ من أصوله ، وانما اللازم أن كل أصل يضاف الى الفقه لاينبنى عليه فقه فليس بأصل له.

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التى تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها ، كمسألة ابتداء الوضع[2] ، ومسألة الإباحة[3] هل هى تكليف أم لا ، ومسألة أمر المعدوم ، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبدًا بشرع أم لا ، ومسألة لا تكليف الا بفعل . كما انه لاينبغى[4] أن يعد منها ماليس منها ثم البحث فيه فى علمه وان انبنى عليه الفقه ، كفصول كثيرة من النحو ، نحو معانى الحروف ،

---

(١) تحقيقه غير استنباطه. ولهذا الغرض لم يقل مسائله بل من مسائله

(٢) أضف اليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ، ونحو ذلك

(٣) تكلم على المباح فى خمس مسائل تأتى قريبا. فعليك أن تنظر فيها بضابطه فى هذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الاباحة تكليفا أولا وبين تلك المسائل، حتى عد هذا خارجا عن الاصول وعد مباحثه الخمسة من الاصول.

(٤) ذكر فيما قبل الكاف نوعا من المسائل التى لا يصح ادخالها فى أصول الفقه وجعل ضابطه كل مسألة لا يبنى عليها فقه ، ومثل له بكثير من مبادى الاحكام وبعض المبادى اللغوية كمسألة ابتداء الوضع — وهذا نوع آخر وهو ما ينبنى عليه فقه ولكنه ليس من مسائل الأصول بل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه فى علمه الخاص به ، وذلك كمبادى النحو واللغة . وبهذا البيان تعلم أن قوله (ثم البحث فيه في علمه) جملة اسمية معطوفة على صلة ما ، ولعل اصل النسخة (وتم البحث الخ) بجملة فعلية من التمام فحرفت الى ماترى.

وبعد فالمعروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت فى الاصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التى يتوقف عليها توقفا قريبا . نعم كان ينبغى ألا يتوسعوا فى بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لأنها محققة فى علم آخر . ولعل هذا هو مراد المؤلف .

وتقاسيم الاسم والفعل والحرف ، والكلام على الحقيقة والمجاز ، وعلى المشترك والمترادف ، والمشتق ، وشبه ذلك

غير أنه يتكلم من الأحكام العربية فى أصول الفقه على مسألة هى عريقة فى الأصول : وهى أن القرآن عربى والسنّة عربية ، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية فى الأصل أو لا يشتمل ، لأن هذا من علم النحو واللغة ، بل بمعنى أنه فى ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربى ، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به فى الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب فى تقرير معانيها ومنازعها فى أنواع مخاطباتها خاصة ؛ فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلّة القرآن بحسب مايعطيه العقل فيها ، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع ، وفى ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع . وهذه مسألة مبينة (١) فى كتاب المقاصد والحمد لله

(فصل) وكل مسألة فى أصول الفقه ينبنى عليها فقه ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف فى فرع من فروع الفقه (٢) فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً ، كالخلاف مع المعتزلة فى الواجب المخيّر (٣) ، والمحرّم المخيّر (٤) فان كل فرقة موافقة

---

(١) فى المسألة الاولى من النوع الثانى فى المقاصد

(٣) فالجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق فى الخارج فى أحد هذه المعينات التى خير بينها . وقال المعتزلة بل الواجب الجميع. قال الامام فى البرهان انهم معترفون بأن من ترك الجميع لايأثم اثم تارك واجبات ، ومن فعل الجميع لايثاب ثواب واجبات فلافائدة فى هذا الخلاف عمليا بل هو نظرى صرف لايبنى عليه تفرقة فى العمل فلا يصح الاشتغال بأدلته فى علم الاصول

(٤) قال الاولون يجوز أن يحرم واحد لابعينه ويكون معناه أن عليه أن يترك أيها شاء جمعا وبدلا فلا يجمع بينها فى الفعل . وقال المعتزلة لايجوز بل المحرم

(٢) أى فالمسألة [illegible] أصولية [illegible] الأدلة على طرفى [illegible] الخلاف

للأخرى فى نفس العمل ؛ وإنما اختلفوا فى الاعتقاد بناء على أصل محرر فى علم الكلام ، وفى أصول الفقه له تقرير أيضا ، وهو : هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الاعيان [1] أو إلى خطاب الشارع ؟ وكمسألة تكليف الكفار بالفروع [2] عند الفخر الرازى ، وهو ظاهر ، فانه لا ينبنى عليه عمل ، وما أشبه ذلك من المسائل التى فرضوها مما لا ثمرةَ له فى الفقه .

لا يقال : إن ما يرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبنى عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم ، وأيضا ينبنى عليه عصمةُ الدم والمال ، والحكمُ بالعدالة أو غيرها من الكفر الى مادونه ، وأشباه ذلك ، وهو من علم الفروع . لأنا نقول : هذا جارٍ فى علم الكلام فى جميع مسائله ، فليكن من أصول الفقه ؛ وليس كذلك . وإنما المقصود ماتقدم

الجميع وترك واحد كاف فى الامتثال . والادلة من الطرفين والردود هى بعينها المذكورة فى الواجب المخير . واذن فليس من فائدة عملية فى هذا الخلاف أيضا . هذا ما يريده المؤلف وهو واضح

(١) لعل صوابه الافعال . وهى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين . فالمعتزلة القائلون بها يقولون ان الامر بواحد مبهم غير مستقيم، لانه مجهول ويقبّح العقل الامر بالمجهول . والجمهور يقولون ان الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولا دخل للعقل فيه ولا حسن ولا قبح فى الأفعال الا بأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الامر بواحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفارة ؛ على أن له جهة تعيين بأنه أحد الاشياء المعينة. فهذا وجه بناء مسألة المخير على قاعدة التحسين

(٢) راجع الأسنوى فقد ذكر له فوائد عملية كثيرة من تنفيذ عتقه وطلاقه ...فى نحو عشرة فروع خلافية؛ نعم انه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازى ، والرازى يقول لا فائدة فى التكليف الا تضعيف العذاب عليهم فى الآخرة ، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية — لكن بعد ظهور هذه الفروع واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازى كان ينبغى للمؤلف حذف مسألة تكليف الكفار من بحثه هذا

المقدمة الخامسة

كل مسألة لا ينبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعى ؛ وأعنى بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب(١) شرعا .

والدليل على ذلك استقراء الشريعة : فإنّا رأينا الشارع يُعرض عمّا لا يفيد عملا مكلفا به(٢) . ففى القرآن الكريم : (يَسْألونكَ عنِ الأَهِلّةِ ؛ قُلْ هِىَ مَوَاقيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) فوقع الجواب بما يتعلق به العمل ، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: لِمَ يبدو فى أول الشهر دقيقا كالخيط ثم يمتلىء حتى يصير بدرا ثم يعود الى حالته الاولى ؟ ثم قال (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا) بناء على تأويل مَن تأولَ أن الآية كلها نزلت فى هذا

---

(١) المباح ليس مطلوبا شرعا كما يأتى له فى بحثه فقاعدته هـذه تقتضى أن البحث الذى ينبنى عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلانى مباح لا يكون مستحسنا شرعا، وهو غير ظاهر .فتقييده بالحيثية فيه خفاء

(٢) أليس هذا من باب النظر فى مصنوعات الله المؤدى الى قوة الايمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق جل شأنه امتثالا للآيات الطالبة من المكلفين النظر فى السموات والارض وما فيها ؟ولذا قالوا ان الجواب بالآية عن السؤال من الاسلوب الحكيم أى انه اليق بحال هذا السائل لمعنى عرفه صلى الله عليه وسلم فيه. وعليه فلو أجابه صلى الله عليه وسلم بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية الا أنه رأى الاليق بحاله توجيه فكره الى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التى لا يفهمها هو وقد يعسر فهمها على كثير من العرب. ومثله لا يناسب منصب النبوة . فالعدول لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وان كان الجواب المطابق للسؤال قد يؤدى الى فائدة عملية قلبية فتأمل

المعنى ، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال - فى التمثيل - إتيان للبيوت من ظهورها ، والبر إنما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التى لا تفيد نفعا فى التكليف ولا تجر اليه . وقال تعالى - بعد سؤالهم عن الساعة : أَيَّانَ مُرْسَاهَا ؟ - : (فِيمَ أَنتَ مِنْ ذِكْرَاهَا) أى إن السؤال عن هذا سؤال عما لا يعنى ، إذ يكفى من علمها أنه لا بد منها ؛ ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل : « ما أعددت لها ؟[1] » إعراضا عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة ، ولم يجبه عما سأل . وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ) نزلت فى رجل سأل: مَن أبى ؟ روى[2] أنه عليه السلام قام يوما يعرف الغضب فى وجهه فقال : لا تسألونى عن شىء الا أنبأتكم. فقام رجل فقال يارسول الله مَن أبى ؟ قال : أبوك حذافة . فنزلت . وفى البابين روايات أخر . وقال ابن عباس - فى سؤال بنى اسرائيل عن صفات البقرة - : لو ذبحوا بقرةً مَا لأجزأتهم ، ولكن شدّدوا فشدّد اللهُ عليهم . وهذا يبيّن أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة . وعلى هذا المعنى يجرى الكلام فى الآية قبلها[3] عند من روى أن الآية نزلت[4] فيمن سأل[5] : احجُّنا هذا لعامنا أم للأبد ؟ فقال عليه السلام: (للأبد . ولو قلت « نَعمْ » لَوَجبتْ .)[6]

---

(١) رواه البخارى ومسلم - وقال عنه الحافظ العراقى فى تخريجه لاحاديث الاحياء. متفق عليه من حديث انس ومن حديث ابى موسى وابن مسعود بنحوه

(٢) رواه الشيخان (٣) آية لاتسألوا الخ

(٤) هذا البحث مستوفى فى المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب فى قسم الاجتهاد آخر الكتاب

(٥) سأل بعد نزول آية ولله على الناس حج البيت كما يأتى للمؤلف فى الجزء الرابع

(٦) هذه الجملة ملفقه من حديثين فى قصتين مختلفتين كما يفهم من الاسلوب.

وفى بعض رواياته «فذَرُونى ما تَركتكم فانما هلك مَن كان قبلكم بكثرةِ سؤالِهم أنبياءهم» الحديث. وانما سؤالُهم هنا زيادة [١] لافائدة عمل فيها، لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل، فصار السؤال لا فائدة فيه. ومن هنا نهى عليه السلام «عن قيلَ وقالَ وكثرةِ السؤالِ [٢]» لانه مظنة السؤال عما لا يفيد. وقد سأله جبريل عن الساعة فقال: (ما المسئول عنها باعلمَ مِن السائل) [٣] فأخبره

العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفي باب فرض الحج مرة والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل أفي كل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا. ثم قال ذرونى ماتركتكم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم انما اهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم الخ والسائل هنا هو الاقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة للمقام.

أما الحديث الآخر ففى صفة متعة النبي صلى الله عليه وسلم في الحج قال سراقة ابن مالك ارأيت متعتنا هذه لعامنا أم للابد فقال بل هى للأبد اه

(١) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لأن ظاهر الآية الاطلاق وهو أن حجهم لايجب الا مرة في العمر. والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الاجابة على الأسئلة الكثيرة مظنة الاساءة بزيادة تكليف لم يكن او بجواب يكرهه السائل ولو فى غير التكليف وان كان ليس في خصوص سببها هنا مايكرهون لان الجواب بما فيه يُسْر وهو أن الحج واجب مرة فقط

(٢) ان الله كره لكم قيل وقال واضاعة المال وكثرة السؤال — رواه البخارى واللفظ له ومسلم وابو داود عن المغيرة وابو يعلى وابن حبان فى صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه.

(٣) جزء من حديث طويل رواه البخارى ورواه في التيسير عن الخمسة ماعدا البخارى بلفظ اطول والجميع متفقون على الجزء الذى هنا

أن ليس عنده من ذلك علم ، وذلك يبين أن السؤال عنها لا يتعلق به[1] تكليف ؛ ولما كان ينبنى على ظهور أماراتها الحذر منها والوقوع فى الأفعال[2] التى هى من أماراتها ، والرجوع الى الله عندها ، أخبره بذلك ؛ ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم . فصح إذاً أن من جملة دينهم فى فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به ؛ أعنى علم زمان إتيانها . فليتنبه لهذا المعنى فى الحديث وفائدة سؤاله له عنها . وقال : «إن أعظم الناس جرما من سأل عن شىء لم يحرم فحرم من أجل مسألته[3]» ؛ وهو مما نحن فيه ؛ فإنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة الى العمل ؟ وقرأ عمر بن الخطاب (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) وقال هذه الفاكهة فما الأب[4]؟ ثم قال نُهينا عن التكلف . وفى القرآن الكريم : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) الآية ، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هذا مما لا يحتاج اليه فى التكليف . وروى أن أصحاب النبى ﷺ ملوا ملة فقالوا : يارسول الله حدثنا . فأنزل الله تعالى : (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا) الآية ؛ وهو كالنص فى الرد عليهم فيما سألوا ، وأنه لا ينبغى السؤال إلا فيما يفيد فى التعبد لله ؛ ثم ملوا ملة فقالوا حدثنا حديثا فوق الحديث ودون القرآن ؛ فنزلت سورة يوسف . انظر الحديث فى فضائل القرآن لأبى عبيد . وتأمل خبر

---

(١) والا لعلمه صلى الله عليه وسلم ، واذا كان هو لا يعنيه علمها وهو المعنى بالعلم والمعارف الربانيه فغيره أولى

(٢) كما ينبه عليه حديث الترمذى مجملا «يكون بين يدى الساعة فتن كقطع الليل المظلم الخ — الى ان قال — يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا»

(٣) اخرجه فى التيسير عن الشيخين وابى داود

(٤) أى أنه لفت نظرهم أولا الى أن هنا شيئا مجهولا ليبنى عليه هذه الفائدة العلمية

عمر بن الخطّاب مع ضبيع[1] فى سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا ينبنى عليها حكم تكليفى ، وتأديبَ عمر له . وقد سأل ابن الكواء عليّ بن أبى طالب عن (الذَّارِيَاتِ ذَرْواً فَالْحَامِلاَتِ وِقْراً) الخ فقال له عليٌّ : ويلك ! سل تفقُّها ولا تسأل تعنتاً ؛ ثم أجابه ، فقال له ابن الكواء : أفرأيت السواد الذى فى القمر ؟ فقال : أعمى سأل عن عمياء ؛ ثم أجابه ، ثم سأله عن أشياء ؛ ولى الحديث طول . وقد كان مالك[2] بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل ، ويَحكى كراهيتَه عمن تقدم

وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة :

منها أنه شغل عما يَعنى من أمر التكليف الذى طُوِّقه المكلفُ بما لا يَعنى ؛ إذ لا ينبنى على ذلك فائدة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ؛ أما فى الآخرة فإنه إنما يُسأل عما أمر به أو نهى عنه ؛ وأما فى الدنيا فإنّ عِلمه بما علم من ذلك لا يزيده فى تدبير رزقه ولا ينقصه ؛ وأما اللذة الحاصلة عنه فى الحال فلا تفى مشقةُ اكتسابها وتعبُ طلبها بلذة حصولها . وإن فرض أن فيه فائدة فى الدنيا فمن شرط كونها فائدةً شهادةُ الشرع لها بذلك ؛ وكم من لذة وفائدة يعدّها الإنسان كذلك وليست فى أحكام الشرع إلا على الضد ، كالزنى ، وشرب الخمر ، وسائر وجوه الفسق ، والمعاصى التى يتعلق بها غرض عاجل . فإذاً قطع الزمان فيما لا يُجنى ثمرة فى الدارين ، مع تعطيل ما يُجنى الثمرة ، من فعل مالا ينبغى

ومنها أن الشرع قد جاء ببيان ماتصلح به أحوال العبد فى الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها ؛ فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك ، وهو مشاهد فى التجربة العاديّة : فإن عامة المشتغلين بالعلوم التى لا تتعلق بها

---

(١) فى المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والغين المعجمة قال انه ضربه وشرّد به لمّا كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل

(٢) يأتى ذلك مبسوطا فى المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد (ج ٤)

ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدى الى التقاطع والتدابر والتعصب، حتى تفرقوا شيعا [(١)]. وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنّة. ولم يكن أصل التفرّق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على مايعنى، وخرجوا إلى مالا يعنى، فذلك فتنة على المتعلم والعالم؛ وإعراض الشارع ـ مع حصول السؤال ـ عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتّباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان فى غير تحصيل.

ومنها أنّ تتبع النظر فى كل شىء وتطلبّ علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك الا بتعلقهم بما يخالف السنة. فاتباعهم فى نحلة هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادّة. ووجوه عدم الاستحسان كثيرة

فان قيل: العلم محبوب على الجملة، ومطلوب على الاطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والاطلاق، فتنتظم صيغه كلّ علم؛ ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل، ومالا يتعلق به عمل؛ فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم. وأيضاً فقد قال العلماء: إنّ تعلم كل علم فرض كفاية، كالسحر والطلسمات وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل؛ فما ظنك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك؟ وأيضاً فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة، وقد لاينبنى عليه عمل. وتأمّل حكاية الفخر الرازى: أن بعض العلماء مرّ بيهودى وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم، فسأل اليهودىّ عما يقرأ عليه. فقال له: أنا أفسّر له آية من كتاب الله. فسأله ماهى؟ وهو متعجب. فقال: قوله

---

(١) وذلك كاختلافهم فى نجاة أبويه صلى الله عليه وسلم فانه طالما شقى به الناس فرقة وتدابرا

تعالى : (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاها وَزَيَّنَّاها وما لَها مِنْ فُرُوجٍ ؟) قال اليهودى : فأنا أبين له كيفية بنائها وتزيينها . فاستحسن ذلك العالم منه . هذا معنى الحكاية لا لفظها . وأيضاً فإن قوله تعالى : (أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ ومَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ) يشمل كل علم ظهر فى الوجود من معقول أو منقول ، مكتسب أو موهوب ، وأشباهها من الآيات

ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر فى الموجودات على الإطلاق ، من حيث تدل على صانعها ، ومعلومٌ طلب النظر فى الدلائل والمخلوقات . فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان فى كل علم على الإطلاق والعموم

فالجواب عن الأول : أن عموم الطلب مخصوص ، وإطلاقه مقيد ، بما تقدم من الأدلة . والذى يوضحه أمران : أحدهما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا فى هذه الاشياء التى ليس تحتها عمل ، مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب ؛ بل قد عدّ عمر ذلك فى نحو (وفاكِهةً وأبًّا) من التكلف الذى نهى عنه . وتأديبه ضبيعا ظاهر فيما نحن فيه ، مع انه لم يُنكَرْ عليه . ولم يفعلوا ذلك إلاّ لأن رسول الله ﷺ لم يَخُض فى شىء من ذلك ، ولو كان لنُقل . لكنه لم ينقل ، فدلّ على عدمه . والثانى ماثبت فى كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمّية ، لأمّة أمّية . وقد قال عليه السلام : «نحن أُمّةٌ أمّية[1] لا نحسب ولا نكتب ، الشهر هكذا وهكذا وهكذا» الى نظائر ذلك . والمسألة مبسوطة هنالك والحمد لله

وعن الثانى : أنّا لانسلم ذلك على الإطلاق ؛ وإنما فرض الكفاية ردّ كل

---

(١) رواه النسائى بلفظ «إنا أمة الخ» ، ومسلم بلفظ «إنا» أيضا ، وتقديم نكتب على نحسب

فاسد و إبطاله ، عُلِم ذلك الفاسد أو جُهل ، إلا أنه لابد من علم أنه فاسد . والشرع متكفل بذلك . والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام لم يعلم علم السحر الذى جاء به السحرة ، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر ، وهو المعجزة ؛ ولذلك لمّا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك ؛ ولو كان عالما به لم يَخَف ، كما لم يخَف العالمون به ، وهم السّحَرة ؛ فقال الله له : (لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَى) ثم قال : (إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ ولا يُفْلِحُ السّاحِرُ حَيْثُ أَتَى) وهذا تعريف[1] بعد التنكير. ولو كان عالما به لم يُعَرَّف به .والذى كان يَعرف من ذلك أنهم مبطلون فى دعواهم على الجملة . وهكذا الحكم فى كل مسألة من هذا الباب . فإذا حصل الإبطال والرد ،بأى وجه حصل ، ولو بخارقة على يد ولىّ لله ، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشىء عن فرقان التقوى ، فهو المراد . فلم يتعين إذاً طلب معرفة تلك العلوم من الشرع

وعن الثالث أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فاذا كان المراد معلوما فالزيادة على ذلك تكلف . و يتبين ذلك فى مسألة عمر : وذلك أنه لما قرأ (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) توقف فى معنى الأَبّ ، وهو معنى إفرادى لايقدح عدم العلم به فى علم المعنى التركيبى فى الآية ؛ إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى فى شأن طعام الانسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافا كثيرة مما هو من طعام الانسان مباشرة ، كالحب ، والعنب ، والزيتون ، والنخل ، ومما هومن طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة . فبقى التفصيل

---

(١) أى قوله أنما صنعوا الخ تعريف لموسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفلح ، بعدتنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك

فى كل فرد من تلك الأفراد فضلا ؛ فلا على الإنسان أن لايعرفه . فمن هذا الوجه ـ والله أعلم ـ عد البحث عن معنى الأبّ من التكلف ؛ وإلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبى من جهته لما كان من التكلف ، بل من المطلوب علمه لقوله : (لِيَدَّبَّرُوا آياتِه) . ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوّف فى قوله تعالى : (أَوْ يأْخُذَهُمْ عَلى تَخَوُّفٍ) فأجابه الرجل الهُذَلى بأن التخوف فى لغتهم التنقص . وأنشده شاهداً عليه :

تَخوَّفَ الرحلُ منها تامِكاً قَرِداً كما تَخوَّفَ عودَ النَّبعةِ السَّفَنُ

فقال عمر : يأيها الناس تمسكوا بديوان شعركم فى جاهليتكم فانّ فيه تفسير كتابكم .

ولما كان السؤال فى محافل الناس عن معنى : (وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفاً وَالسَّابِحاتِ سَبْحاً) مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه ، أدّبَ عمر ضبيعاً بما هو مشهور . فاذاً تفسير قوله: (أَفَلَمْ يَنْظُرُو إِلىَ السَّماءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا) الآية ابعلم الهيئة الذى ليس تحته عمل ،غير سائغ ؛ ولأن ذلك من قبيل مالا تعرفه العرب ، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها : وهذا المعنى مشروح فى كتاب المقاصد بحول الله

وكذلك القول فى كل علم يعزى الى الشريعة لا يؤدى فائدة عمل ، ولا هو مما تعرفه العرب ؛ فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاجَ على صحة الأخذ فى علومهم بآيات من القرآن ، وأحاديث عن النبى ﷺ ؛ كما استدل أهل العدد بقوله تعالى : (فَاسْأَلِ العَادِّينَ) وأهل الهندسة بقوله تعالى : (أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها) الآية . وأهل التعديل النجومى بقوله : (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) وأهل المنطق فى أن نقيض الكلية السالبة جزئية

موجبة بقوله : (إِذْ قَالُوا ما أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ . قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ ؟) الآية! وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء أخر . وأهل خط الرمل بقوله سبحانه : (أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ) وقوله عليه السلام : « كَانَ نَبِيٌّ يَخُطُّ فِي الرَّمْلِ » (١) الى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب ؛ وجميعه (٢) يقطع بأنه مقصود لما تقدم . وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله : (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ) لايدخل فيه من وجوه الاعتبار علومُ الفلسفة التي لاعهد للعرب بها(٣)، ولا يليق بالأميين الذين بعث فيهم النبي

---

(١) كان نبي من الانبياء يخط فمن وافق خطه فذاك . رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم ــ قيل كان هذا النبي ادريس أو دانيال أو خالد ابن سنان ــ وقد شرحه ابن خلدون في المقدمة في فصل (انواع مدارك الغيب)

(٢) أي وجميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه . يعني وانما هي تكلفات لا تليق بلسان العرب ومعهودها

(٣) اذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عني ولو آية فرب مبلَّغ أوعى من سامع» مع العلم بأن القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطبا به خصوص طائفة العرب في العهد الاول لها بل العرب كلهم في عهدهم الاول وغيره وغير العرب كذلك ــ اذا نظرنا بهذا النظر ــ لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلومه وأسراره وأشاراته عندما يريده المؤلف.

وكيف نوفق بين مايدعو اليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لاينضب معينه؟ والخير في الاعتدال ، فكل مالا تساعد عليه اللغة ولا يدخل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف ؛ أما مالا تنبو عنه اللغة ويدخل في مقاصد الشريعة

الأمى ﷺ بملة سهلة سمحة ؛ والفلسفةُ ـ على فرض أنها جائزة الطلب ـ صعبة المأخذ ، وعرة المسلك ، بعيـدة الملتمس ، لا يليق الخطاب بتعلمها كى تُتعرف آياتُ الله ودلائلُ توحيده للعرب الناشئين فى محض الأمّية ، فكيف وهى مذمومة على ألسنة أهل الشريعة ، منبه على ذمها بما تقدم فى أول المسألة

فإذا ثبت هذا فالصواب أن مالا ينبنى عليه عمل غير مطلوب فى الشرع

فإن كان ثَم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة ، وعلم النحو ، والتفسير ، وأشباه ذلك فلا إشكال أن مايتوقف عليه المطلوب مطلوب ، إما شرعا ، و إما عقلا ، حسبما تبين فى موضعه . لكن هنا معنى آخر لابد من الالتفات إليه وهو :

المقدمة السادسة

وذلك أنّ مايتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبى يليق بالجمهور ، وقد يكون له طريق لايليق بالجمهور ، و إن فرض[1] تحقيقاً .

فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه ؛ كما إذا طُلب معنى المَلَك فقيل : إنه خَلْقٌ مِن خَلْق الله يتصرف فى أمره ؛ أو معنى الانسان ، فقيل : إنه هذا الذى أنت من جنسه ؛ أو معنى التخوف ، فقيل : هو التنقص ؛ أو معنى الكوكب فقيل : هذا الذى نشاهده بالليل ؛ ونحو ذلك . فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبى حتى يمكن الامتثال

وعلى هذا وقع البيان فى الشريعة ؛ كما قال عليه السلام : « الكِبْرُ بَطَر

بوجه فلا يوجد مانع من اضافته الى الكتاب العزيز ، ومنه مايتعلق بالنظر فى مصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الايمان وزيادة الفهم والبصيرة

(٢) سينازع فى كونه تحقيقا وأنه يتعذر الوصول لحقائق الاشياء فلذا قال وأن فرض

الحق وغَمْطُ الناس» [1] فسره بلازمه الظاهر لكل أحد ، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر فى الفهم منها . وقد بيّن عليه السلام الصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور ؛ وهى عادة العرب ، والشريعة عربية ، ولأن الأمة أمّية ، فلا يليق بها من البيان إلا الأمىّ . وقد تبيّن هذا فى كتاب المقاصد مشروحا والحمد لله . فإذاً التصورات المستعملة فى الشرع إنما هى تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة .

وأما الثانى وهو مالا يليق بالجمهور ، فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له ، لأن مسالكه صعبة المرام ، وما جعل عليكم فى الدين من حرج . كما إذا طلب معنى المَلَك ، فأحيل به على معنى أغمض منه وهو : « ماهية مجردة عن المادة أصلا » ، أو يقال : « جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلى » ؛ أو طلب معنى الانسان ، فقيل : « هو الحيوان الناطق المائت » ؛ أو يقال ما الكوكب ؟ فيجاب بأنه جسم « بسيط ، كُرِىٌّ ، مكانه الطبيعى نفس الفلك ، من شأنه أن ينير ، متحرك على الوسط ، غير مشتمل عليه » ؛ أو سئل عن المكان ، فيقال : « هو السطح الباطن من الجرم الحاوى ، المماسُّ للسطح الظاهر من الجسم المحوى » وما أشبه ذلك من الأمور التى لا تعرفها العرب ، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة فى طلب تلك المعانى . ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلّف به .

وأيضاً فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الاشياء ، وقد اعترف أصحابه بصعوبته ، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر ، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شىء من الأشياء على حقيقته ؛ إذ الجواهر لها فصول مجهولة ، والجواهر عرفت بأمور

---

(١) رواه مسلم والترمذى .

سلبية ؛ فإنّ الذاتىّ الخاص[1] إن عُلم فى غير هذه الماهية لم يكن خاصاً ، و إن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجهول ؛ فإن عُرِّف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف ، والخاص به كالخاص المذكور أولاً ، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة ، أو ظاهرة من طريق أخرى ؛ وذلك لا يفى بتعريف الماهيات . هذا فى الجوهر . وأما العرض فإنما يعرف باللوازم ؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك . وأيضاً ماذكر فى الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتىٌّ سواها ؛ وللمنازع أن يطالب بذلك . وليس للحادّ أن يقول : لو كان ثَمّ وصف آخر لاطّلعت عليه ؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر . ولا يقال أيضاً : لو كان ثَمّ ذاتىّ آخر ماعرفت الماهية دونه . لأنّا نقول : إنما تعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها ؛ فإذا جاز أن يكون ثَمّ ذاتىّ لم يعرف ، حصل الشك فى معرفة الماهية

فظهر أن الحدود على ماشرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها . ومثل هذا لايجعل من العلوم الشرعية التى يستعان بها فيها . وهذا المعنى تقرر : وهو أن ماهيات الاشياء لايعرفها على الحقيقة إلا باريها ، فتسوّر الانسان على معرفتها رمى فى عَماية . هذا كله فى التصور

وأما التصديق فالذى يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية ، أو قريبة من الضرورية . حسبما يتبين فى آخر هذا الكتاب بحول

(١) الذى يراد جعله فصلا ان علم بوجوده فى غير الماهية التى يراد جعله فصلا لها لم يكن خاصا، وان لم يعلم فى غيرها كان مجهولا ،فان عرّفناه بشىء لايخصه فليس تعريفا له ، وان عرّفناه بشىء خاص به أنتقل الكلام اليه كالخاص الذى هو موضوع الكلام ؛ فيتسلسل .فلا بد من الرجوع فى كون الفصل ذاتيا خاصا الى أمور محسوسة الخ.وذلك نادر الحصول .فلا يفى بما يطلب من تعريف الماهيات الكثيرة

الله وقوّته . فاذا كان كذلك فهو الذى ثبت طلبه فى الشريعة وهو الذى نبّه القرآن على أمثاله ، كقوله تعالى (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ؟) وقوله تعالى: (قُلْ يُحيِيها الذى أنشأها أوّلَ مرَّة) الى آخرها ، وقوله تعالى : (اللهُ الذى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رزَقَكُمْ ثُمَّ يُميتُكُم ثُمَّ يُحْيِيكُمْ . هَلْ مِن شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِن ذَلِكُمْ مِنْ شَيْء ؟) وقوله تعالى : (لوْ كان فيهما آلهةٌ إلاّ اللهُ لَفَسَدَتا) وقوله تعالى : (أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ؟ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الخَالِقُونَ ؟)وهذا إذا احتيج إلى الدليل فى التصديق . و إلا فتقرير الحكم كاف .

وعلى هذا النحو مرّ السلف الصالح فى بث الشريعة للمؤالف والمخالف . ومن نظر فى استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية ، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين ، لكن من غير ترتيب متكلّف، ولا نظم مؤلف[1] بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه ، ولا يبالون كيف وقع فى ترتيبه ، إذا كان قريب المأخذ ، سهل الملتمس . هذا وإن كان راجعا[2] إلى نظم الأقدمين فى التحصيل ، فمن حيث كانوا يتحرّون إيصال المقصود ، لا من حيث احتذاء من تقدمهم

وأما إذا كان الطريق مرتبا على قياسات مركبة أو غير مركبة ، إلا أن فى إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل ، فليس هذا الطريق بشرعى ، ولا تجده فى القرآن ، ولا فى السنّة ، ولا فى كلام السلف الصالح ، فان ذلك متلفة للعقل

---

(١) كقياسات المنطق

(٢) أى قد يتفق أن يكون على نظم الاقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة فى تركيب الادلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول الى المقصود فاتفق لهم المشاكلة فى النظم كما سيأتى فى حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) الا انه نادر كما يأتى فى آخر مسألة فى الكتاب

ومحارة له قبل بلوغ المقصود ،وهو بخلاف وضع التعليم ؛ ولأن المطالب الشرعية إنما هى ـ فى عامةالامر ـ وقتية ،[1] فاللائق بها ما كان فى الفهم وقتيا . فلو وضع النظر فى الدليل غير وقتى لكان مناقضا لهذه المطالب وهو غير صحيح . وأيضا فإن الإدراكات ليست على فن واحد ، ولا هى جارية على التساوى فى كل مطلب إلا فى الضروريات وما قاربها ، فإنها لا تفاوت فيها يعتد به . فلو وضعت الأدلة على غير ذلك [2] لتعذر هذا المطلب ، ولكان التكاليف خاصا لا عاما ، أو أدى إلى تكاليف مالا يطاق ، أو مافيه حرج ، وكلاهما منتف عن الشريعة . وسيأتى فى كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى

المقدمة السابعة

كل علم شرعى فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى ، لا من جهة أخرى ؛ فان ظهر فيه اعتبار جهة أخرى [3] فبالتبع والقصد الثانى ، لا بالقصد الأول . والدليل على ذلك أمور :

(١) أى مطلوب تحصيلها فى الوقت التالى للخطاب بها بدون التراخى الذى يقتضيه السير فى طريقة الاستدلال المنطقى ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الاجمالية التى قد تستغرق الازمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ماترتاح اليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها

(٢) أى غير ما كان من الضروريات وما قاربها

أحدها ما تقدم فى المسألة قبل : أن كل علم لا يفيد عملا[1] فليس فى الشرع مايدل على استحسانه ؛ ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنا شرعا ، ولو كان مستحسنا شرعا لبحث عنه الأولون[2] من الصحابة والتابعين ، وذلك غير موجود . فما يلزم عنه كذلك

والثانى أن الشرع إنما جاء بالتعبد ، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام ، كقوله تعالى : (يَأَيُّهَا النَّاسُ اتقوا رَبَّكُمْ) (الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ) الآيات (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ) (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ، ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ .) أى يسوون به غيره فى العبادة فذمهم على ذلك . وقال : (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) (لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ) (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يُوحَى إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) (إِنَّا أَنْزَلْنَا

---

(١) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها فليست داخلة فى كلامه ولا يصح أن يقصدها لانها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع فى الضروريات والحاجيات الخ ، والمصالح المرسلة تشملها ، وهى وسيلة الى التعبد أيضا لان التعبد هو تصرف العبد فى شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحهما بحيث يجرى فى ذلك على مقتضى مارسم له مولاه، لا على مقتضى هواه، كما سيأتى للمؤلف

(٢) ممنوع ؛ فكم من علم شرعى لم يبحث عنه الاولون لعدم الحاجة اليه عندهم ؛ وأقربها الينا علم الاصول ولم يبدأ البحث فى تأصيل مسائله فى عهد الصحابة والتابعين

إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ، أَلاَ لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ) الآية، وما أشبه ذلك من الآيات التى لا تكاد تحصى، كلها دال على أن المقصود التعبد لله : و إنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده، سبحانه لا شريك له . ولذلك قال تعالى : (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ) وقال : (فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ . فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ؟!) وقال : (هُوَ الْحَيُّ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ومثله سائر المواضع التى نص فيها على كلمة التوحيد، لابد أن أعقب بطلب التعبد لله وحده، أو جعل مقدمة لها . بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها : إلاّ تذكرة، إلاّ كذا؛ وهو واضح فى أن التعبد لله هو المقصود من العلم . والآيات فى هذا المعنى لا تحصى

والثالث ماجاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل . و إلا فالعلم عارية وغير منتفع به. فقدقال الله تعالى : (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) وقال: (وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ) قال قتادة : يعنى لذو عمل بما علمناه . وقال تعالى :(أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الآخِرَةَ ؟ ـ الى أن قال : قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الذِينَ يعلمون والذين لا يعلمونَ ؟) الآية . وقال تعالى: (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ؟) وروى عن أبى جعفر محمد بن على فى قول الله تعالى: « فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ » قال : قوم وصفوا الحق والعدل بألسنتهم، وخالفوه إلى غيره . وعن أبى هريرة [1] قال: « ان

(١) وفى البخارى ومسلم عن ابى وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء الثانى من التيسير فى باب الرياء

فى جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء ، فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم فى الدنيا فيقول : ماصيَّركم فى هذا ، وإنما كنا نتعلم منكم ؟ قالوا : إنّا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره[1] » وقال سفيان الثورى : « إنما يتعلم العلم ليتقى به الله وانما فضل العلم على غيره لانه يتقى الله به » وعن النبى ﷺ أنه قال : « لا تزول قدما العبد يوم القيامة حتى يُسأل عن خمس[2] خصال ـ وذكر فيها وعن علمه ماذا عمل فيه ؟» وعن أبى الدرداء : « انما أخاف أن يقال لى يوم القيامة : أعلمت أم جهلت ؟ فأقول علمتُ . فلا تبقى آية من كتاب الله آمرة أو زاجرة إلا جاءتنى تسألنى فريضتها ، فتسألنى الآمرة هل ائتمرت ، والزاجرة هل ازدجرت ، فأعوذ بالله من علم لا ينفع ، ومن قلب لايخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعاء لا يسمع » وحديث أبى هريرة فى الثلاثة الذين هم أول من تسعربهم النار يوم القيامة قال فيه : « ورجل تعلم العلم وعلّمه وقرأ القرآن ، فأُتى به فعرّفه نعمه فعرَفها فقال : ماعملت فيها ؟ قال . تعلمت فيك العلم وعلَّمتُه وقرأتُ القرآن . قال : كذبتَ ، ولكن ليقال فلان قارىء . فقد قيل . ثم أُمِر به فسُحب على

(١) ذكره فى كتاب راموز الحديث للشيخ أحمد ضياء الدين عن الديلمى عن أبى هريرة الا انه قال فيه (ارحية) بدل (ارحاء) ولم يذكر لفظ السوء بعد العلماء . وفي البخارى ترجمة بمعنى هذا الحديث

(٢) أخرجه في التيسير عن الترمذى بلفظ لايزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن اربع . وفى الترمذى روايتان احداها عن خمس وقد ضعّفها ، وفيها : وماذا عمل فيما علم ، والاخرى وعن علمه فيما فعل . وقال عن الثانية حديث صحيح

وقال فى الترغيب والترهيب ـ بعد ان ساق الحديث عن الترمذى ـ ورواه البيهقى وغيره من حديث معاذ بن جبل ماتزال قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن اربع الى ان قال وعن علمه ماذا عمل فيه

وجهه حتى ألقى فى النار[١]» وقال :«إنّ مِنْ أشدّ الناس عذابا يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه [٢]» وروى أنه عليه السلام كان يستعيذ من علم لا ينفع [٣].
وقالت الحكماء :« من حجب الله عنه العلم عذّبه على الجهل . وأشدُّ منه عذابا من أقبل عليه العلم فأدبر عنه ،ومن أهدى الله اليه علما فلم يعمل به .»وقال معاذ بن جبل : اعلموا ماشئتم أن تعلموا ، فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا . وروى أيضا مرفوعاً الى النبي ﷺ وفيه زيادة : « إن العلماء همتهم الرعاية . و إن السفهاء همتهم الرواية » . وروى موقوفا أيضا عن أنس بن مالك . وعن عبدالرحمن بن غَنْم قال : حدثني عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ ، قالوا : كنا نتدارس العلم فى مسجد قُباء ،إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال : « تعلّموا ماشئتم أن

(١) رواه احمد ومسلم والنسائى ، وزواه فى المصابيح بطوله فى الصحاح ، ورواه فى التيسير باختلاف فى اللفظ وفيه ياابا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعّر بهم النار يوم القيامة

(٢) رواه الطبرانى فى الاصغر وابن عدى فى الكامل والبيهقى فى شعب الايمان بلفظ أشد الناس عذابا .قال المناوى ضعفه الترمذى وغيره . وقال العراقى فى تخريجه لاحاديث الاحياء . عن أبى هريرة باسناد ضعيف

(٣) عن زيد بن ارقم رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم انى أعوذ بك من علم لاينفع ومن قلب لايخشع ومن نفس لاتشبع ومن دعوة لايستجاب لها رواه فى الترغيب والترهيب عن مسلم والترمذى والنسائى وهو قطعة من حديث طويل .

تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا [1]» وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له : كلّ ماتسأل عنه تعمل به ؟ قال : لا . قال : فما تصنع بازدياد حجة الله عليك ؟ وقال الحسن : «اعتبروا الناس بأعمالهم ، ودعوا أقوالهم ، فان الله لم يدَع قولا إلاّ جعل عليه دليلا من عمل يصدّقه أو يكذّبه ، فإذا سمعت قولا حسنا فرويدا بصاحبه ، فإن وافق قوله عمله فنِعْمَ ونُعمةُ عين »وقال ابن مسعود : « إنّ الناس أحسنوا القول كلهم ، فمن وافق فعله قوله فذلك الذى أصاب حظّه ،ومن خالف فعله قوله فإنما يوبّخ نفسه » وقال الثورى : « إنما يطلب الحديث ليتقى به الله عز وجلّ ، فلذلك فُضّل على غيره من العلوم ؛ ولولا ذلك كان كسائر الاشياء » وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال : «أدركت الناس وما يعجبهم القول ، إنما يعجبهم العمل». والأدلة على هذا المعنى أكثر من أن تحصى. وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل ، ليس مقصودا لنفسه من حيث النظر الشرعى ؛ وإنما هو وسيلة الى العمل . وكل ماورد فى فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ماهو مكلّف بالعمل به

فلا يقال : إن العلم قد ثبت فى الشريعة فضله ، وإن منازل العلماء فوق منازل الشهداء ، وإن العلماء ورثة الأنبياء ، وإن مرتبة العلماء تلى مرتبة الأنبياء ، وإذا كان كذلك ، وكان الدليل الدالّ على فضله مطلقا لا مقيدا ، فكيف يُنكَر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة ؟ هذا . وإن كان وسيلة من وجه ، فهو مقصود لنفسه أيضا ، كالإيمان فإنه شرط فى صحة العبادات ، ووسيلة إلى قبولها ، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه

(١) فيه روايتان تخالفان هذه فى بعض الالفاظ. إحداها لابن عدى والخطيب بسند ضعيف عن أبى الدرداء، والثانية لأبى الحسن بن الأخرم فى أماليه عن انس (عزيزى)

لأنا نقول: لم يثبت فضله مطلقا، بل من حيث التوسل به إلى العمل، بدليل ماتقدم ذكره آنفا. وإلا تعارضت الأدلة، وتناقضت الآيات والأخبار، وأقوال السلف الأخيار. فلا بد من الجمع بينها. وما ذكر آنفا شارح لما ذكر فى فضل العلم والعلماء. وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب، وهو التصديق، وهو ناشىء عن العلم. والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض، وإن صح أن تكون مقصودة فى أنفسها. أما العلم فإنه وسيلة، وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدّق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله

فإن قيل: هذا متناقض، فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به.

قيل: بل قد يحصل العلم مع التكذيب، فإنّ الله قال فى قوم: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ) وقال: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) وقال: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ. الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) فأثبت لهم المعرفة بالنبى صلى الله عليه وسلم، ثم بيّن أنهم لا يؤمنون. وذلك مما يوضح أنّ الايمان غير العلم، كما أنّ الجهل مغاير للكفر

نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة فى التكاليف، إذا فرض أنها لم تقع فى الخارج، فإن العلم بها حسن، وصاحب العلم مثاب عليه، وبالغ مبالغ العلماء، لكن من جهة ماهو مظنّة الانتفاع عند وجود محله، ولم يخرجه ذلك عن كونه وسيلة. كما أن فى تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وإن لم يأت وقت الصلاة بعد، أوجاء ولم يمكنه اداؤها لعذر. فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلى لم يصح له ثواب الطهارة. فكذلك إذا علم على أن لا يعمل لم ينفعه علمه. وقد وجدنا وسمعنا أن كثيرا من النصارى واليهود يعرفون دين الاسلام، ويعلمون كثيرا من أصوله وفروعه، ولم يكن ذلك نافعا

لهم مع البقاء على الكفر ، باتفاق أهل الإسلام . فالحاصل أن كلّ علم شرعى ليس بمطلوب إلا من جهة ما يتوسّل به اليه وهو العمل

(فصل) ولا ينكر فضل العلم فى الجملة إلا جاهل ؛ ولكن له قصد أصلى وقصد تابع .

فالقصد الأصلى ما تقدم ذكره ؛ وأما التابع فهو الذى يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفا ، وإن لم يكن فى أصله كذلك ، وأنّ الجاهل دنىء ، وإنْ كان فى أصله شريفا ؛ وأن قوله نافذ فى الأشعار والأبشار ، وحكمه ماض على الخلق ، وأنّ تعظيمه واجب على جميع المكلفين ، إذ قام لهم مقام النبى ، لأن العلماء ورثة الأنبياء . وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة ، وأهله أحياء أبد الدهر ... إلى سائر ماله فى الدنيا من المناقب الحميدة ، والمآثر الحسنة ، والمنازل الرفيعة فذلك كله غير مقصود من العلم شرعا ، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، وإن كان صاحبه يناله.

وأيضا فإن فى العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة ، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له ، ومحبةُ الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس ، ومُيِّلت اليها القلوب وهو مطلب خاص ، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام . فقد يطلب العلم للتفكه به ، والتلذذ بمحادثته ، ولا سيما العلوم التى للعقول فيها مجال ، والنظر فى أطرافها متسع ، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع .

ولكن كل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادما للقصد الاصلى أوْ لا .

فإن كان خادما له فالقصد اليه ابتداء صحيح . وقد قال تعالى فى معرض المدح : (والَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً). وجاء عن بعض السلف الصالح : اللهم اجعلنى من أئمة المتقين . وقال عمر لابنه حين وقع فى نفسه أن الشجرة التى هى مثَل

المؤمن النخلة - : « لأن تكون قلتها أحبُّ الىّ من كذا وكذا » وفى القرآن عن ابراهيم عليه السلام: (واجْعَلْ لى لِسَانَ صِدْقٍ فى الآخِرِينَ) . فكذلك إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل فى الآخرة ، وأشباه ذلك .

وإن كان غير خادم له فالقصد اليه ابتداء غير صحيح ، كتعلمه رياء ، أو ليُمارى به السفهاء ، أو يباهى به العلماء ، أو يستميل به قلوب العباد ، أو لينال من دنياهم ،أو ما أشبه ذلك . فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهِدَ فى التعلم ، ورغب فى التقدم ، وصعب عليه إحكام ماابتدأ فيه ، وأنف من الاعتراف بالتقصير ، فرضى بحاكم عقله ، وقاس بجهله ، فصار ممن سئل فأفتى بغير علم فضَلَّ وأضلّ . أعاذنا الله من ذلك بفضله . وفى الحديث : «لاتَعلّمو العلم لتباهوا به العلماء ، ولا لتماروا به السفهاء ، ولا لتحتازوا به المجالس ، فمن فعل ذلك فالنار النار[1] ». وقال :«من تعلم علما مما يُبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضا من الدنيا، لم يجد عَرف الجنة يوم القيامة [2] » . وفى بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال : « هو الرجل يتعلم العلم يريد أن يُجلَس اليه [3] » الحديث! وفى القرآن العظيم : (ان الذين يَكتمون ما أنزَلَ اللهُ مِنَ الكتابِ ويَشتَرون به ثَمناً قَليلاً أولَئكَ ما يأكلون فِى بُطونِهمْ إلاّ النَّارَ) الآية . والأدلة فى المعنى كثيرة

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه والبيهقى عن جابر(ولفظه ولا تخيروا به المجالس)ورواه أيضا ابن ماجه بنحوه من حديث حذيفة (ترغيب)

(٢) رواه في الترغيب والترهيب بلفظ عرضا بالعين المهملة عن ابى داود وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط البخارى ومسلم

(٣) رواه في الجامع الصغير عن الديلمى فى مسند الفردوس عن ابى هريرة بلفظ احذروا الشهوة الخفية العالم يحب أن يجلس اليه ــ قال العزيزى ضعيف وقال المناوى قال ابن حجر فيه ابراهيم بن محمد الاسلمى متروك

المقدمة الثامنة

العلم الذى هو العلم المعتبر شرعا ــ أعنى الذى مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق ــ هو العلم الباعث على العمل الذى لا يُخلِّى صاحبَه جاريا مع هواه كيفما كان ، بل هو المقيِّد لصاحبه بمقتضاه ، الحاملُ له على قوانينه طوعا أو كرها . ومعنى هذه الجملة (١) أن أهل العلم فى طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى الطالبون له ولَمَّا يحصلُوا على كماله بعد ، وإنما هم فى طلبه فى رتبة التقليد . فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل به ، فبمقتضى الحمل التكليفى ، والحث الترغيبى والترهيبى . وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف . فلا يكتفى العلم ههنا بالحمل ، دون أمر آخر خارج مقوله ، من زجر ، أو قصاص ، أو حد ، أو تعزير ، أو ما جرى هذا المجرى . ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك ؛ إذ التجربة الجارية فى الخلق قد أعطت فى هذه المرتبة برهانا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه

والمرتبه الثانية الواقفون منه على براهينه ، ارتفاعا عن حضيض التقليد المجرد ، واستبصارا فيه ، حسبما أعطاه شاهد النقل ، الذى يصدّقه العقل تصديقا يطمئن اليه ، ويعتمد عليه ، إلا أنه بَعدُ منسوب الى العقل لا الى النفس ، بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للانسان ؛ وإنما هو كالأشياء المكتسبة ، والعلوم المحفوظة ، التى يتحكم عليها العقل ، وعليه يعتمد فى استجلابها ، حتى تصير من جملة مودعاته . فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل خفّ عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق فى المرتبة الاولى ، بل لا نسبة بينهما . إذ هؤلاء يأبى لهم البرهان المصدِّق أن يُكذِّبوا ؛ ومن جملة التكذيب الخفى ، العمل على مخالفة

(٢) أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة

العلم الحاصل لهم ؛ ولكنهم حين لم يصرْ لهم كالوصف ، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين . فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج . غير انه يتّسع فى حقهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والتعزيرات ، بل ثَم أمور أُخر كمحاسن العادات ، ومطالبة المراتب التى بلغوها بما يليق بها ، وأشباه ذلك . وهذه المرتبة أيضا يقوم البرهان عليها من التجربة. إلا إنها أخفى مما قبلها ، فيحتاج الى فضل نظر موكول الى ذوى النباهة فى العلوم الشرعية ، والأخذ فى الاتصافات السلوكية .

والمرتبة الثالثة الذين صار لهم العلم وصفا من الأوصاف الثابتة ، بمثابة الأمور البديهية فى المعقولات الأول ، أو تقاربها ، ولا يُنظر إلى طريق حصولها ، فإن ذلك لا يحتاج اليه ، فهؤلاء لايخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق ، بل يرجعون إليه رجوعهم الى دواعيهم البشرية ، وأوصافهم الخلقية

وهذه المرتبة هى المترجم لها .

والدليل على صحتها من الشريعة كثير ، كقوله تعالى : (أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ ساجِدًا وَقَائِماً يَحذَرُ الآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رِبِّهِ ؟) ثم قال : (قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ؟) . الآية ؛ فنسب هذه المحاسن إلى أولى العلم من أجل العلم ، لا من أجل غيره . وقال تعالى : (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحدِيثِ كتَاباً مُتشابِهاً مَثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الذين يَخْشَوْنَ رَبَّهم) والذين يخشون ربهم هم العلماء ، لقوله : (إنَّمـا يَخْشَى اللهَ مِنْ عبادهِ العلماءُ) . وقال تعالى :(وإذا سَمِعوا ما أُنزِلَ إلى الرسولِ تَرَى اعْيُنَهم تفيضُ مِنَ الدَّمعِ مِمَّا عَرَفُوا مِن الحقِّ) الآية . ولمَّا كان السحرة قد بلغوا فى علم السحر مبلغ الرسوخ فيه ، وهو معنى هذه المرتبة ، بادروا إلى الانقياد والإيمان ، حين عرفوا من علمهم أن ماجاء به موسى عليه السلام حق ، ليس بالسحر ولا الشعوذة ؛ ولم

يمنعهم من ذلك التخويف ولا التعذيب الذى توعدهم به فرعون . وقال تعالى : (وتلكَ الأمثالُ نضربُها للناسِ وما يعقِلُها إلا العالِمونَ) . فحصر تعقلها فى العالمين ، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال . وقال : (أفمَن يَعْلَمُ أنما أُنزِلَ إليك مِن ربِّكَ الحقُّ كمَنْ هُوَ أعمى؟) . ثم وصف أهل العلم بقوله : (الذين يُوفُون بِعَهدِ الله) إلى آخر الأوصاف ، وحاصلها يرجع الى أن العلماء هم العاملون وقال فى أهل الإيمان ــ والإيمانُ من فوائد العلم ــ (إنّما المؤمنون الذين إذا ذُكر اللهُ وَجِلَتْ قلوبُهم ــ الى أن قال ــ أولَئكَ هُمُ المؤمنون حقًّا). ومن هنا قرَن العلماءَ فى العمل بمقتضى العلم ، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون . فقال تعالى :(شَهِدَ اللهُ أنَّه لا إله إلاّ هو والملائكَةُ وأُولو العلم قائماً بالقِسطِ لا آلهَ الاّ هو) . فشهادة الله تعالى وفق علمه [1] ظاهرة التوافق ، إذ التخالف محال ؛ وشهادة الملائكة على وفق ماعلموا صحيحة ، لأنهم محفوظون من المعاصى ؛ وأولو العلم أيضاً كذلك من حيث حُفظوا بالعلم . وقد كان الصحابة رضى الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم ذلك وأقلقهم ، حتى يسألوا النبى ﷺ ، كنزول آية البقرة : (وإنْ تُبدُوا مافى أنفُسِكم أو تُخفُوه..) الآية! وقوله :(الذين آمَنُوا ولمَ يَلْبِسوا إيمانَهم بِظُلمٍ ..) الآية !. وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزَّل.[2] والادلة أكثر من إحصائها هنا . وجميعها يدل

(١) أجرى الشهادة على ظاهرها. والمفسرون يقولون انها بمعنى اقامة الأدلة ونصب الدلائل فى الكون على ذلك . فشهد بمعنى أقام مايدل عليه (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

(٢) لأنه لما كان علمهم علما ملجئا لهم الى الجرى على مقتضاه طوعا أو كرها، وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ماليس على مقتضاه لأنه فوق الطاقة البشرية فلا يكون لهم الأمن من غضب الله كما فى الآية الثانية ؛ولابد من حسابهم عليه كما فى الآية الأولى؛ حصل لهم القلق الى أن فهموا مايزيله عنهم .

على أن العلم المعتبر هو الملجىء إلى العمل به

فإن قيل : هذا غير ظاهر من وجهين :

أحدها أن الرسوخ فى العلم إما أن يكون صاحبه محفوظا به من المخالفة أو لا . فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة مع من قبلهم ؛ ومعناه أن العلم بمجرده غير كاف فى العمل به ،ولا ملجىء إليه . و إن كان محفوظا به من المخالفة لزم أن لا يَعصى العالم إذا كان من الراسخين فيه ؛ لكن العلماء تقع منهم المعاصى ما عدا الأنبياء عليهم السلام . و يشهد لهذا فى أعلى الأمور قوله تعالى فى الكفار :(وجَحَدُوا بها واسْتَيقَنَتْها أنفسهم ظُلما وعلُوًّا) . وقال . (الذين آتيناهُمُ الكتابَ يَعرفونَهُ كما يعرِفونَ أَبناءَهم ، و إنَّ فريقاً منهُمْ ليَكْتُمونَ الحقَّ وهُمْ يَعلمون). وقال : (وكَيْف يُحكِّمونك وعِندهُمُ التَّوراةُ فيها حُكْمُ اللهِ ثُمّ يَتولَّون مِن بَعدِ ذلك ؟) . وقال : (ولقد عَلِمُوا لَمَنِ اشتراه مَالَهُ فى الآخرة مِن خَلاَقٍ ـ ثم قال ـ ولَبِئس ما شَرَوْا به أنفُسَهم لو كانوا يَعلَمون) وسائر ما فى هذا المعنى ؛ فأثبت لهم المعاصى والمخالفات مع العلم . فلو كان العلم صاداً عن ذلك لم يقع

والثانى ما جاء من ذم العلماء السوء ،وهو كثير . ومن أشدّ مافيه قوله عليه السلام : « إنّ اشدَّ الناسِ عذاباً يومَ القيامة عالمٌ لم ينفعْه الله بعلمه » [1] وفى القرآن:(أتأمُرون الناسَ بالبِرِّ وتنسَوْن أنفُسَكم وأنتم تَتْلُونَ الكتاب ؟) وقال :(إنَّ الذين يكتمُونَ ما أَنزلْنا مِن البيِّناتِ والهُدَى) الآية ! وقال : (إنّ الذين يكتُمونَ ما أنزل اللهُ منَ الكتابِ ويشترُون به ثَمناً قليلاً) الآية ! وحديث الثلاثة الذين هم أوّل من تسعر بهم النار يوم القيامة.والأدلة فيه

---

(٤) تقدم بلفظ ان من اشد الناس الخ ..

كثيرة . وهو ظاهر فى أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم ، ولا هو مما يمنعهم عن إتيان الذنوب ؛ فكيف يقال : إن العلم مانع من العصيان ؟

فالجواب عن الأول أن الرسوخ فى العلم يأبى للعالم أن يخالفه ، بالأدلة المتقدمة ، وبدليل التجربة العادية ؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتيادا . فإن تخلّف فعلى أحد ثلاثة أوجه :

الاول مجرد العناد ، فقد يخالف فيه مقتضى الطبع الجبلّي ؛ فغيره أولى ؛ وعلى ذلك دلّ قوله تعالى :(وجَحَدُوا بِها)الآية ! وقوله تعالى :(وَدَّ كثيرٌ من أهلِ الكتابِ لو يَرُدُّونكم مِن بعدِ إيمانِكم كفَّاراً حسداً مِن عند أَنفُسِهِمْ مِن بَعدِ ما تبيَّنَ لهمُ الحقُّ) وأشباه ذلك . والغالب على هذا الوجه أن لا يقع إلا لغلبة هوى ، من حب دنيا أو جاه أو غير ذلك ، بحيث يكون وصفُ الهوى قد غمَر القلبَ حتى لا يعرفَ معروفا ولا يُنكرَ منكرا

والثانى الفلتات الناشئة عن الغفلات التى لا ينجو منها البشر ؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم . وعليه يدل عند جماعة قوله تعالى : (إنما التَّوبةُ على الله للذين يعملونَ السُّوءَ بجهالةٍ ثُم يتوبونَ مِنْ قريبٍ) الآية ! . وقال تعالى :(إن الذين اتَّقَوْا إذا مسَّهم طائفٌ من الشيطانِ تذكَّروا فإذاهم مُبصِرون) : ومثل هذا الوجه لا يَعترض على أصل المسألة ، كما لا يَعترض نحوُه على سائر الأوصاف الجبلّية ؛ فقد لا تبصر العين ، ولا تسمع الأذن ، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما ؛ فترتفع فى الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب[1] ، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار ، فما نحن فيه كذلك

---

(١) أى فيصاب بسقطة فى وهدة لانه لم يبصرها ، أوتؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بعد فيتقيها . كل هذا من غفلة طرأت على غير مقتضى طبيعته فكذلك فلتات العالم

والثالث كونه ليس من أهل هذه المرتبة ، فلم يصر العلم له وصفا ، أو كالوصف ،مع عدِّه من أهلها. وهذا يرجع إلى غلط فى اعتقاد العالم فى نفسه ، أو اعتقاد غيره فيه . ويدل عليه قوله تعالى : (وَمَن أَضَلُّ مِمَّن اتَّبعَ هواهُ بِغيرِ هُدَى مِن الله؟) وفى الحديث : «إنّ اللهَ لا يَقبِض العلم انتزاعا يَنتزعه من الناس ـ إلى أن قال ـ اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلُّوا وأَضلُّوا [١] » وقوله : «ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، أَشدُّها فتنةً على أمتى الذين يقيسون الأمورَ بآرائهم [٢] » الحديث ! فهؤلاء وقعوا فى المخالفة بسبب ظن الجهل علما ، فليسوا من الراسخين فى العلم ، ولا ممن صار لهم كالوصف ؛ وعند ذلك لا حفظ لهم فى العلم ، فلا اعتراض بهم.

فأما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم ، حسبما نصته الأدلة ؛ وفى هذا المعنى من كلام السلف كثير . وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال «: إن لكل شىء إقبالا وإدبارا ؛ وإن لهذا الدين إقبالا وإدبارا ؛ وإن من إقبال هذا الدين ما بعثنى الله به ، حتى إن القبيلة لتتفقّه من عند أسرها ، أو قال آخرها ، حتى لا يكون فيها الا الفاسق أو الفاسقان ، فهما مقموعان ذليلان إن تكلما أو نطقا قمعا وقُهِرا واضطُهدا [٣] » الحديث ! وفى الحديث « سيأتى

(١) رواه الشيخان والترمذى

(١) سيقول عنه المؤلف في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد : انه ذكره ابن عبد البر بسند لم يرضه ـــ وفي لفظه هناك بعض اختلاف عما هنا

(٣) ذكره فى كتاب راموز الحديث (للشيخ احمد ضياء الدين) كما يأتى : لكل شىء اقبال وادبار ؛ وان من اقبال هذا الدين ان تفقه القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الجافي أو الرجلان ؛ وان من ادبار هذا الدين ان تجفو القبيلة كلها باسرها حتى لا يوجد فيها الا الرجل الفقيه اوالرجلان فهما مقهوران ذليلان لا يجدان على ذلك اعوانا ولا أنصارا ـــ رواه ابن السنى وابو نعيم عن ابى أمامة

على أمتى زمان يكثر القراء، ويقل الفقهاء، ويقبض العلم، ويكثر الهرج [1] - إلى أن قال - ثم يأتى من بعد ذلك زمان يقرأ القرآن رجال من أمتى لا يجاوز تراقيهم، ثم يأتى من بعد ذلك زمان يجادل المنافق المشرك بمثل مايقول». وعن علىّ: «ياحملة العلم اعملوا به، فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم، تخالف سريرتهم علانيتهم، ويخالف علمهم عملهم، يقعدون حلقاً يباهى بعضهم بعضا؛ حتى إن الرجل ليغضب على جليسه أن يجلس إلى غيره ويدعه. أولئك لاتصعد أعمالهم تلك الى الله عز وجل». وعن ابن مسعود: «كونوا للعلم رعاة، ولا تكونوا له رواة، فإنه قد يرعوى [2] ولا يروى، وقد يروى ولا يرعوى». وعن أبى الدرداء: «لا تكون تقيا حتى تكون عالما؛ ولا تكون بالعلم جميلا حتى تكون به عاملا.». وعن الحسن: «العالم الذى وافق علمه عمله؛ ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث، سمع شيئا فقاله». وقال الثورى: «العلماء اذا علموا عملوا؛ فإذا عملوا شغلوا؛ فاذا شغلوا فقدوا، فاذا فقدوا طلبوا، فاذا طلبوا هربوا.» وعن الحسن قال: «الذى يفوق الناس فى العلم جدير أن يفوقهم فى العمل.». وعنه فى قول الله تعالى: (وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم.). قال: علمتم فعلمتم ولم تعملوا، فوالله ماذلكم بعلم. وقال الثورى «العلم يهتف بالعمل، فإن أجابه، وإلا ارتحل». وهذا تفسير معنى كون العلم هو الذى يلجىء الى العمل. وقال الشعبى: «كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به. ومثله عن وكيع بن الجرّاح. وعن ابن مسعود: «ليس العلم عن كثرة الحديث، انما العلم خشية الله.» والآثار فى هذا النحو كثيرة

---

(١) اخرجه الطبرانى فى الأوسط والحاكم عن أبى هريرة

(٢) لعلها فانه قد يرعى. وكذلك ما بعدها

وبماذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثانى، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا فى الحقيقة من الراسخين فى العلم، وإنما هم رواة ـ والفقه فيما رووا أمر آخر ـ أو ممن غلب عليهم هوى غطّى على القلوب. والعياذ بالله.

على أنّ المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه، يجرّ إلى العمل به ويلجىء اليه، كما تقدم بيانه. وهو معنى قول الحسن: «كنا نطلب العلم للدنيا فجرّنا إلى الآخرة» وعن معمر أنه قال: كان يقال «من طلبَ العلمَ لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيّره إلى الله». وعن حبيب بن أبى ثابت: طلبنا هـذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد. وعن الثورى قال: «كنا نطلب العلم للدنيا فجرّنا إلى الآخرة» وهو معنى قوله فى كلام آخر: «كنت أَغبِط الرجل يُجتمع حوله، ويكتب عنه، فلما ابتُليت به وددت أنى نجوت منه كفافا، لا علىّ ولا لى» وعن أبى الوليد الطيالسى قال: سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول: «طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ما ترون». وقال الحسن: «لقد طلب أقوامٌ العلمَ ما أرادوا به الله وما عنده، فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده.» فهذا أيضا مما يدل على صحة ما تقدم

(فصل) ويتصدى النظر هنا فى تحقيق هذه المرتبة، وما هى؟ والقول فى ذلك على الاختصار أنها أمر باطن، وهو الذى عبّر عنه بالخشية فى حديث ابن مسعود؛ وهو راجع إلى معنى الآية، وعنه عبر فى الحديث فى أول ما يُرفع من العلم الخشوع [1]. وقال مالك: «ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور

---

(١) روى فى التيسير عن الترمذى حديثا طويلا جاء فيه اول علم يرفع من الناس الخشوع

يجعله الله فى القلوب . » وقال أيضا : « الحكمة والعلم نور يهدى به الله من يشاء ؛ وليس بكثرة المسائل ، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود.» وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة. وأما تفصيل القول فيه فليس هذا موضع ذكره .وفى كتاب الاجتهاد منه طرف ، فراجعه إن شئت ، وبالله التوفيق

المقدمة التاسعة

من العلم ماهو من صُلْب العلم ؛ ومنه ماهو مُلَح العلم ، لا من صلبه ؛ ومنه ماليس من صلبه ولا ملحه . فهذه ثلاثة أقسام

القسم الأول هو الأصل والمعتمد ، والذى عليه مدار الطلب ، وإليه تنتهى مقاصد الراسخين ؛ وذلك ما كان قطعيا أو راجعا إلى أصل قطعى . والشريعة المباركة المحمدية منزّلة على هذا الوجه . ولذلك كانت محفوظة فى أصولها وفروعها كما قال الله تعالى : (إنّا نحن نزّلنا الذِّكرَ وإنّا له لَحافظون) . لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التى بها يكون صلاح الدارَين: وهى الضروريات، والحاجيات، والتحسينات ، وماهو مكمّل لها ومتمّم لأطرافها . وهى أصول الشريعة . وقد قام البرهان القطعى على اعتبارها . وسائر الفروع مستندة إليها . فلا إشكال فى أنها علم أصل ، راسخ الأساس ، ثابت الأركان

هـذا . وإن كانت وضعية لا عقلية ، فالوضعيات قد تجارى العقليات فى إفادة العلم القطعى ؛ وعلم الشريعة من جملتها ؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها ، حتى تصير فى العقل مجموعة فى كليات مطردة ، عامة ثابتة ، غير زائلة ولا متبدلة ، وحاكمة غير محكوم عليها ؛ وهـذه خواص

الكلّيات العقليّات . وأيضا فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود ؛ وهو أمر وضعى ، لا عقلى ؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار ، وارتفع الفرق بينهما .

فإذاً لهذا القسم [١] خواص ثلاث ، بهنّ يمتاز عن غيره :

إحداها العموم والاطراد ؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية فى أفعال المكلفين على الإطلاق ، وإن كانت آحادها الخاصة لاتتناهى ؛ فلاعمل يفرض، ولا حركة ولاسكون يُدَّعى ، إلا والشريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا . وهومعنى كونها عامة . وإن فرض فى نصوصها أو معقولها خصوص ما ، فهو راجع الى عموم؛ كالعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض، والمساقاة [٢] والصاع فى المُصَرَّاة [٣] وأشباه ذلك . فإنها راجعة إلى أصول حاجيّة أو تحسينية أو ما يكملها. وهى أمور عامة . فلا خاص فى الظاهر إلا وهو عام فى الحقيقة . والاعتبار فى أبواب الفقه يبين ذلك

والثانية الثبوت من غير زوال ؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخا ، ولا تخصيصا لعمومها ، ولا تقييدا لإطلاقها ، ولارفعا لحكم من أحكامها ؛ لابحسب

---

(١) أصوله وفروعه

(٢) فعموم النهى عن الغرر ، وعدم مسئولية الشخص عن فعل غيره ، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة فى الثمن أو الأجرة مثلا ،يشمل بظاهره هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايرا لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ما كان يشملها في الظاهر ، أطلقوا عليها أنها مستثناة وقالوا أنها خاصة .وهي فى الحقيقة قواعد كلية ايضا انبنت على أصول من مقاصد الشريعة الثلاث

(٣) أنظر وجه نظمه فى هذا السلك مع انهم قالوا انه حكم تعبدى محض.

عموم المكلفين ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ،ولا حال دون حال ؛ بل ما أثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع ؛ وما كان شرطا فهو أبدا شرط ؛ وما كان واجبا فهو واجب أبدا ؛ أو مندوبا فمندوب ؛ وهكذا جميع الأحكام .فلا زوال لها ولا تبدّل ، ولو فرض بقاء التكاليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك

والثالثة كون العلم حاكما لا محكوما عليه ، بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به . فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل ، أو يصوب نحوه ؛ لا زائد على ذلك . ولا تجد فى العمل أبدا ما هو حاكم على الشريعة ؛ و إلاّ انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوما عليها . وهكذا سائر ما يُعدّ من أنواع العلوم.

فإذاً كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم؛ وقد تبين معناها والبرهان عليها فى أثناء هذا الكتاب ؛ والحمد لله

والقسم الثانى وهو المعدود فى مُلح العلم لا فى صلبه مالم يكن قطعياً ، ولا راجعاً إلى أصل قطعى ، بل إلى ظنىّ . أو كان راجعاً إلى قطعى إلاّ أنه تخلّف عنه خاصة من تلك الخواص ، أو أكثر من خاصة واحدة ؛ فهو مخيّل ،ومما يستفزّ العقل ببادىء الرأى والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا بمعنى غيره ؛ فإذا كان هكذا صحّ أن يُعد فى هذا القسم

فأمّا تخلّف الخاصية الأولى وهو الاطّراد والعموم فقادح فى جعله من صلب العلم ؛ لأن عدم الاطّراد يقوى جانب الاطّراح ، ويُضعف جانب الاعتبار؛ إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ، ويقرّبه من الأمور الاتّفاقية الواقعة عن غير قصد ؛ فلا يوثق به ولا يبنى عليه .

وأما تخلّف الخاصية الثانية وهو الثبوت ، فيأباه صلب العلم وقواعده ؛ فإنه إذا حكم فى قضية ، ثم خالف حكمه الواقع فى القضية فى بعض المواضع أو بعض

لأحوال ، كان حكمه خطأ وباطلاً ، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق ، أو عم فيما هو خاص ؛ فعَدِمَ الناظرُ الوثوقَ بحكمه . وذلك معنى خروجه عن صلب العلم .

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكما ، ومبنياً عليه ، فقادح أيضاً ؛ لأنه إنْ صح فى العقول لم يُستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس ، فاستوى مع سائر ما يتفرج به ؛ وإنْ لم يصح فأحرى فى الاطّراح ، كمباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوَهم .

ولتخلُّف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ماسواها :

﴿ أحدها ﴾ الحِكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص فى التعبّدات ، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة ، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود ، وكونها على بعض الهيئات دون بعض ، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل ، وتعيين أوقات الصلوات فى تلك الأحيان المعيّنة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار ، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة ، وفى الأماكن المعروفة ، وإلى مسجد مخصوص ، إلى أشباه ذلك مما لاتهتدى العقول إليه بوجه ، ولا تَطُور نحوه ،[1] فيأتى بعض الناس فيطرّق إليه حِكما يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع ؛ وجميعها مبنىّ على ظن[2] وتخمين غير مطّرد فى بابه ، ولا مبنىّ عليه عمل ، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذّ . وربما كان من هذا النوع ما يُعدّ من القسم الثالث ، لجنايته على الشريعة فى دعوى

---

(١) اى لا تحوم جهته من الطور وهو الحوم حول الشيء

(٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبنى على ظنى وربما يستفاد منه أن قوله سابقا الا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصا بما كان مبنيا على قطعى وأنه لو كان ظنيا وانتفى فيه خاصة او اكثر يصح أن يعد من هذا القسم فتأمل

ما ليس لنا به علم ، ولا دليل لنا عليه [(١)].

والثانى تحمُّل الأخبار والآثار على التزام كيفيات لا يلزم مثلها ، ولا يُطلب التزامها ، كالأحاديث المسلسلة التى أُتى بها على وجوه ملتزمة فى الزمان المتقدم على غير قصد ، فالتزمها المتأخرون بالقصد ، فصار تحُملها على ذلك القصد تحرّياً له ؛ بحيث يتعنّى فى استخراجها ويبحث عنها بخصوصها ؛ مع أن ذلك القصد لا ينبنى عليه عمل ، وإنْ صحبها العمل ؛ لأنَّ تخلّفه فى أثناء تلك الأسانيد لا يقدح فى العمل بمقتضى تلك الأحاديث ، كما فى حديث : « الراحمون يرحمُهم الرحمن [(٢)] » فإنهم التزموا فيه أن يكون أولَ حديث يسمعه التلميذ من شيخه ؛ فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه ؛ وليس [(٣)] بمطَّرد فى جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها ، حتى يقال إنه مقصود . فطلب مثل ذلك من مُلح العلم لا من صُلبه

والثالث التأنّق [(٤)] فى استخراج الحديث من طرق كثيرة ، لا على قصد طلب تواتره ، بل على أن يعدّ آخذاً له عن شيوخ كثيرة ، ومن جهات شتى ، وإن كان راجعاً إلى الآحاد فى الصحابة أو التابعين أو غيرهم ؛ فالاشتغال بهذا من الملح ، لا من صلب العلم . خرّج أبو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد

(١) كالنهى عن اتخاذ التماثيل يقولون ان العلة فى التحريم خشية ان تجر الى احترامها ثم الى عبادتها لقرب الالف بعبادة الاوثان فلما أيس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها . فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى)

(٢) رواه احمد وابو داود والترمذى وقال حسن صحيح وفى رواية يرحمهم الله

(٣) فيكون انتفى فيه الخاصتان المنتفيتان في المثال قبله

(٤) وهو مما انتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لانه مادام ذلك راجعا الى كثرة الرواة فى بعض طبقاتهم فى الحديث لا الى جميع الطبقات حتى يفيد قوة فى الحديث لا يكون فيه فائدة ولا ينبنى عليه ترجيح للحديث على غيره

الكناني قال : خرّجت حديثاً واحداً عن النبي ﷺ من مائتي طريق ، أو من نحو مائتي طريق ـ شكّ الراوي ـ قال : فداخلني من ذلك من الفرح غير قليل ، وأُعجبتُ بذلك ، فرأيت يحيى بن معين في المنام ، فقلت له : يا أبا زكريا قد خرّجتُ حديثاً عن النبي ﷺ من مائتي طريق . قال فسكتَ عني ساعة ، ثم قال : أخشى أن يدخل هذا تحت : «أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُر» . هذا ما قال . وهو صحيح في الاعتبار ؛ لأنّ تخريجه من طرق يسيرة كافٍ في المقصود منه ، فصار الزائد على ذلك فضلا

والرابع العلوم المأخوذة من الرؤيا ، مما لا يرجع إلى بِشارة ولا نِذارة ؛ فإنّ كثيراً من الناس يستدلّون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقّى منها تصريحاً ؛ فإنّها وإن كانت صحيحة ، فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في مِثلها[1] ، كما في رؤيا الكناني المذكورة آنفاً ، فإنّ ما قال فيها يحيى بن معين صحيح ؛ ولكنه لم نحتجّ[2] به حتى عرضناه على العلم في اليقظة ؛ فصار الاستشهاد به مأخوذا من اليقظة لا من المنام ؛ وإنما ذكرت الرؤيا تأنيسا . وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا

والخامس المسائل التي يختلف فيها فلا ينبني على الاختلاف فيها فرع عملي إنما تُعد من الملح ، كالمسائل المنبّه عليها قبلُ في أصول الفقه ؛ ويقع كثير منها في سائر العلوم ؛ وفي العربية منها كثير ، كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر ، ومسألة اللهُمّ ، ومسألة أشياء ، ومسألة الأصل في لفظ الاسم ؛ وإن انبنى البحث فيها على أصول مطّردة ؛ ولكنها لا فائدة تجنى ثمرة للاختلاف فيها . فهي خارجة عن صلب العلم

---

(١) أي مثل هذه الاستدلالات فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام وانما جعلها بشارة للمؤمنين مثلا

(٢) فهذا من باب الظني غير المطرد ولا ينبني عليه عمل

والسادس الاستناد إلى الأشعار فى تحقيق المعانى العلمية والعملية ؛ وكثيراً مايجرى مثل هذا لأهل التصوف فى كتبهم ، وفى بيان مقاماتهم ، فينتزعون معانى الأشعار ، ويضعونهاللتخلّق بمقتضاها ؛ وهو فى الحقيقة من الملح [1] ؛ لِمَا فى الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع ، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب ؛ ولذلك اتخذه الوعّاظ ديدنا ، وأدخلوه فى أثناء وعظهم ؛ وأما إذا نظرناإلى الأمر فى نفسه فالاستشهاد بالمعنى . فإن كان شرعياً فمقبول ، وإلاّ فلا

والسابع الاستدلال على تثبيت المعانى بأعمال المشار إليهم بالصلاح ، بناء على مجرّد تحسين الظن ، لازائد عليه ؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حجة ، حسبما هو مذكور فى كتاب الاجتهاد ؛ فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسّن الظن به فهو ـ عند مايسلم من القوادح ـ من هذا القسم ؛ لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل ؛ ولكنه ليس من صلب العلم ، لعدم اطّراد الصواب فى عمله ، ولجواز تغيُّره فإنما يؤخذ ـ إن سلم ـ هذا المأخذ

والثامن كلام أرباب الأحوال [2] من أهل الولاية ،فإنّ الاستدلال به من قبيل مانحن فيه . وذلك أنهم قد أوغلوا فىخدمة مولاهم ، حتى أعرضوا عن غيره جملة ، فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الاطّراح لكل ما سوى الله، وأعربوا عن مقتضاه ؛ وشأن مَن هذا شأنه لايطيقه الجمهور ؛ وهم إنما يكلمون به الجمهور . وهو و إن كان حقًّا فى رتبته ، لا مطلقا ؛ لأنه يصير ـ فى حق الأكثر ـ من الحرج أو تكليف مالا يطاق ، بل ربما ذموا بإطلاق ماليس بمذموم إلاّ على وجه دون وجه ، وفى حال دون حال ؛ فصار أخذه بإطلاق موقعا

(١) لانها ليست قطعية ولا مبنية على قطعى غالبا ولا هي مطردة عامة

(٢) وهو مما انتفى فيه الاطراد. وأخذ كلامهم على الاطراد والاطلاق موقع فى مفسدة الحرج او تكليف مالا يطاق. فالبحث فى كلامهم وشرحه من الملح

فى مفسدة ، بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم ، و إنما هو من مُلَحه ومستحسناته

والتاسع حمل بعض العلوم على بعض فى بعض قواعده ، حتى تحصل الفُتيا فى أحدها بقاعدة الآخر ، من غير أن تجتمع القاعدتان فى أصل واحد حقيقى ؛ كما يحكى عن الفرّاء النحوى أنه قال : من بَرع فى علم واحد سُهلَ عليه كلُّ علم . فقال له محمد بن الحسن القاضى ـ وكان حاضرا فى مجلسه ذلك ، وكان ابن خالة الفراء ـ :فأنت قد برعت فى علمك ، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك ! ماتقول فيمن سها فى صلاته ثم سجد لسهوه فسها فى سجوده أيضا ؟قال الفراء : لاشئ عليه .قال: وكيف ؟ قال:لأن التصغير عندنا لا يصغّر ؛ فكذلك السهو فى سجود السهو لا يسجد له ، لأنه بمنزلة تصغير التصغير ؛ فالسجود للسهو هو جبر للصلاة ، والجبر لا يُجبر ، كما أن التصغير لا يصغر .فقال القاضى ماحسبت أن النساء يلدن مثلك

فأنت ترى ما فى الجمع بين التصغير والسهو فى الصلاة من الضعف ؛ إذ لا يجمعهما فى المعنى أصل حقيقى فيُعتبرَ أحدُهما بالآخر .فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب ؛ كمسألة الكسائى مع أبى يوسف القاضى بحضرة الرشيد .روى أن أبا يوسف دخل على الرشيد ،والكسائى يداعبه و يمازحه ، فقال له أبو يوسف : هذا الكوفى قد استفرغك وغلب عليك . فقال : ياأبا يوسف إنه ليأتينى بأشياء يشتمل عليها قلبى . فأقبل الكسائى على أبى يوسف ، فقال ياأبا يوسف ! هل لك فى مسألة ؟ فقال نحوٌ أم فقه ؟قال : بل فقه. فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال : تلقى على أبى يوسف فقها؟ قال نعم . قال ياأبا يوسف ماتقول فى رجل قال لامرأته أنت طالق أن دخلت الدار وفتَحَ أن ؟ قال : إذا دخلت طلقت ، قال أخطأت ياأبا يوسف، فضحك الرشيد ثم قال : كيف الصواب ؟قال : إذا قال أن فقد وجب الفعل ووقع الطلاق ، و إن قال إن فلم يجب ولم يقع الطلاق ، قال فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتى الكسائى ؛ فهذه

المسألة جارية على أصل لغوى لابد من البناء عليه فى العلمين .

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ماوراءها ، حتى يكون على بينة فيما يأتى من العلوم ويذر ؛ فإن كثيرا منها يستفزّ الناظر استحسانها ببادئ الرأى ، فيقطع فيها عمره ، وليس وراءها ما يتخذ، معتمدا فى عمل ولا اعتقاد ، فيخيب فى طلب العلم سعيه . والله الواقى

ومن طريف الأمثلة فى هذا الباب ما حدثناه بعضُ الشيوخ : أن أبا العباس ابن البناء سئل فقيل له : لِمَ لَمْ تَعمل إنّ فى هذان من قوله تعالى: (إنّ هذَانِ لَسَاحِرَانِ) الآية ؟ فقال فى الجواب : لمّا لم يؤثر القول فى المقول، لم يؤثر العامل فى المعمول . فقال السائل : ياسيدى: وما وجه الارتباط بين عمل إن وقول الكفار فى النبيئين ؟ فقال له المجيب: ياهذا ! إنما جئتك بنُوّارة يحسن رونقها، فأنت تريد أن تحكّها بين يديك ثم تطلب منها ذلك الرونق ـ أو كلاما هذا معناه ـ فهذا الجواب فيه ماترى . و بعرضه على العقل يتبين ما بينه و بين ماهو من صلب العلم

والقسم الثالث وهو ماليس من الصلب ، ولا من الملح ، مالم يرجع إلى أصل قطعى ولا ظنى ، و إنما شأنه أن يكرّ على أصله أو على غيره بالإبطال ، مما صح كونه من العلوم المعتبرة ، والقواعد المرجوع إليها ، فى الأعمال والاعتقادات ، أو كان مُنهضا إلى إبطال الحق و إحقاق الباطل على الجملة . فهذا ليس بعلم ؛ لأنه يرجع على أصله بالإبطال ؛ فهو غير ثابت ، ولا حاكم ، ولا مطرد أيضا، ولا هو من مُلَحه ، لأن الملح هى التى تستحسنها العقول ، وتستملحها النفوس ؛ إذ ليس يصحبها منفِّر ، ولا هى مما تعادى العلوم ، لأنها ذات أصل مبنى عليه فى الجملة . بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شئ من ذلك

هذا و إن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فلشُبهٍ عارضة ، واشتباه بينه و بين ماقبله ، فربما عده الأغبياء مبنيا على أصل ، فمالوا إليه من ذلك الوجه ، وحقيقة

أصله وهمٌ وتخييلٌ لا حقيقة له ؛ مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء، كالإغراب باستجلاب غير المعهود، والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون، والتبجّح بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص، وأنهم من الخواص ... وأشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب ، ولا يحور منه صاحبه إلا بالافتضاح عند الامتحان ، حسبما بينه الغزالى وابن العربى ومن تعرض لبيان ذلك من غيرهما

ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنية فى كتاب الله ، من إخراجه عن ظاهره ؛ وأنّ المقصود وراء هذا الظاهر ،ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر ؛ وإنما يُنال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام . واستنادُهم ـ فى جملة من دعاويهم ـ إلى علم الحروف ، وعلم النجوم .ولقد اتسع الخرق فى الأزمنة المتأخرة على الراقع ، فكثرت الدعاوى على الشريعة بأمثال ما ادَّعاه الباطنية ،حتى آل ذلك إلى ما لا يُعقل على حال ، فضلا عن غير ذلك . ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمتحكّمون . وكل ذلك ليس له أصل ينبنى عليه ، ولا ثمرة تجنى منه ، فلا تعلّق به بوجه

(فصل) وقد يعرض للقسم الأول أن يعدَّ من الثانى . ويتصور ذلك فى خلط بعض العلوم ببعض ؛ كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلا ، فيرجع إلى تقريرها مسألةً ـ كما يقررها النحويُّ ـ لا مقدّمةً مسلّمة ؛ ثم يردّ مسألته الفقهية إليها . والذى كان من شأنه أن يأتى بها على أنها مفروغ منها فى علم النحو فيبنى عليها ؛ فلمّا لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها ، وفى تصحيحها ، وضبطها ، والاستدلال عليها ، كما يفعله النحويّ صار الإتيان بذلك فضلا غير محتاج إليه . وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية ، فمِن حقّه أن يأتى بها مسلّمة ليفرّع عليها فى علمه. فإن أخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددى فى علم العدد ، كان فضلا معدودا من الملح إن عدّ منها . وهكذا سائر العلوم التى يخدم بعضها بعضا

ويعرض أيضا للقسم الأول أن يصير من الثالث . ويتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها ، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله إلا صغارها ، على ضد التربية المشروعة . فمثل هذا يوقع فى مصائب ؛ ومن أجلها قال على رضى الله عنه: « حدثوا الناس بما يفهمون . أتحبون أن يُكذَّب الله ورسوله ؟» وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين ، حسبما هو مذكور فى موضعه من هذا الكتاب . وإذا عرض للقسم الأول أن يُعد من الثالث ، فأولى أن يعرض للثانى أن يعد من الثالث ، لأنه أقرب إليه من الأول . فلا يصح للعالم فى التربية العلمية إلا المحافظة على هذه المعانى وإلا لم يكن مربيًا ، واحتاج هو إلى عالم يربيه

ومن هنا لا يسمح للناظر فى هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد ، حتى يكون ريان من علم الشريعة ، أصولها وفروعها ، منقولها ومعقولها ، غير مُخْلِد إلى التقليد والتعصب للمذهب ؛ فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنةً بالعَرَض ، وإن كان حكمةً بالذات . والله الموفق للصواب

المقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ، ويتأخر العقل فيكون تابعا ، فلا يَسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر ما يُسرِّحه النقل . والدليل على ذلك أمور :

الأول أنه لو جاز للعقل تخطى مأخذ النقل ، لم يكن للحد الذى حده النقل فائدة ، لأن الفرض أنه حدَّ له حدًّا ، فإذا جاز تعدِّيه صار الحد غير مفيد . وذلك فى الشريعة باطل . فما أدّى إليه مثله

والثانى ما تبيّن فى علم الكلام والأصول ، من أن العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح ؛ ولو فرضناه متعديا لما حدَّه الشرع ، لكان محسِّنا ومقبِّحا . هذا خلف

والثالث أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل ؛ وهذا محال باطل. وبيان ذلك : أن معنى الشريعة أنها تحدّ للمكلفين حدُوداً فى أفعالهم ، وأقوالهم ، واعتقاداتهم ؛ وهو جملة ماتضمنته . فإنْ جاز للعقل تعدّى حدٍّ واحد ، جازله تعدّى جميع الحدود ؛ لأن ماثبت للشئ ثبت لمثله ؛ وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله ، أى ليس هذا الحد بصحيح ؛ وإنْ جاز إبطال واحد ، جاز إبطال السائر ، وهذا لايقول به أحد ، لظهور محاله

فان قيل هذا مشكل من أوجه :

الأول أن هذا الرأى هو رأى الظاهرية، لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان. وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة ؛ ويتضمن نفى القياس الذى اتفق الأوّلون عليه

والثانى أنه قد ثبت للعقل التخصيص حسبما ذكره الأصوليون فى نحو: (والله على كلِّ شىء قديرٌ) و (على كلِّ شىء وكيلٌ) و (خالقُ كلِّ شىء) ، وهو نقص من مقتضى العموم ؛ فلتَجُز الزيادة ؛ لأنها بمعناه ،[1] ولأن الوقوف

---

(١) فى أن كلا منهما تصرف ،ومن له النقص له "الزيادة" هكذا يفهم هذا الاستدلال مجملا حتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة" وهي أنهما يشتركان فى المعنى الخاص المطلوب بناء الاشكال عليه فى قوله ولما لم يعد الخ الا ان تكون الواو فى قوله ولان زائدة فى النسخ. ثم يبقى النظر فى أن أصل الدعوى هي تعدى حد الشرع وأبطاله بالعقل سواء فى ذلك النقص والزيادة وعليه فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعديا أيضا يعترض به ويقول ان ماأصلته هنا ينافيه اصل آخر وهو تخصيص العقل لانه نقص ثم يبنى على تخصيص العقل وكونه نقصا مما حده الشرع الاشكال بالزيادة على الطريق الذى قرره كما راعى الاشكال بالزيادة والنقص فى الاشكال الثالث . وقد وجه همته فى الجواب عن الأشكال الثانى الى طرف النقص فأبطله، ثم قال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضى أنه راعى الاعتراض بالنقص مدمجا فى قوله وهو نقص يعنى وهذا اشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتجز الزيادة

دون حد النقل كالمجاوز له ، فكلاهما إبطال للحدّ على زعمك . فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع الزيادة ؛ ولما لم يُعدّ هذا إبطالا للحد فلا يعد الآخر

والثالث أنَّ للأصوليين قاعدةً قضت بخلاف هذا القضاء ؛ وهى أنَّ المعنى المناسب إذا كان جليا سابقا للفهم عند ذكر النص ، صحّ تحكيم ذلك المعنى فى النص ، بالتخصيص له ، والزيادة عليه . ومثّلوا ذلك بقوله عليه السلام : « لا يَقضِى القاضى وهو غَضْبانُ » ، فمنعوا ـ لأجل معنى التشويش ـ القضاء مع جميع المشوِّشات ، وأجازوا مع مالا يشوِّش من الغضب . فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل فى النقل من غير توقف ؛ وذلك خلاف ماأصّلت . وبالجملة فإنكار تصرفاتِ العقول بأمثال هذا ، إنكار للمعلوم فى أصول الفقه

فالجواب أنَّ ما ذكرت لا إشكال فيه على ماتقرر .

أما الأول فليس القياس(١) من تصرفات العقول محضا ؛ وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة ، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد . وهذا مبين فى موضعه من كتاب القياس . فإنّا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالنصوص عليه معتبر ، وأنه من الأمور التى قصدها الشارع ، وأَمرَ بها ، ونبّه النبيُّ ﷺ على العمل بها ، فأين استقلال العقل بذلك ؟ بل هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية ، يجرى بمقدار ما أجْرته ، ويقف حيث وقَفْته

وأما الثانى فسيأتى فى باب العموم والخصوص ـ إنْ شاء الله ـ أن الأدلة المنفصلة لاتخصص ؛ وإنْ سلّم أنها تخصص ، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف فى اللفظ المقصود به ظاهره ؛ بل هى مبيّنة أن الظاهر غيرُ مقصود فى الخطاب ،

---

(١) تأمل لتأخذ جواب أصل الاشكال الأول لانه أوسع من انكار القياس الذى تصدى للجواب عنه صراحة اى فالعقل تابع للادلة وخادم لها وهوماندعيه

بأدلة شرعية دلّت على ذلك ؛ فالعقل مثلها . فقوله : (واللهُ على كلِّ شيء قديرٌ) خصّصه العقل بمعنى أنّه لم يُرَد في العموم دخول ذات البارى وصفاته ، لأنّ ذلك محال[1] ؛ بل المراد جميع ما عدا ذلك ؛ فلمْ يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه . وإذا كان كذلك لم يصحّ قياس المجاوزة عليه .

وأما الثالث فإنّ الحاقَ كل مشوِّش بالغضب من باب القياس ؛ وإلحاقُ المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغٌ . وإذا نظرْنا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل ؛ بل من فهم معنى التشويش . ومعلومٌ أنّ الغضب اليسير غير مشوش ، فجاز القضاء مع وجوده ؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب

هكذا يقول الأصوليون فى تقرير هذا المعنى ، وأنّ مطلق الغضب يتناوله اللفظ ، لكن خصصه المعنى . والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص ؛ فإن لفظ غضبان وزنه فَعلان ، وفعلان فى أسماء الفاعلين يقتضى الامتلاء مما اشتق منه . فغضبان إنما يستعمل في الممتلىء غضبا ، كرّيان فى الممتلىء رِيا ، وعطشان فى الممتلىء عطشا ، وأشباه ذلك ؛ لا أنه يستعمل فى مطلق ما اشتق منه . فكأنّ الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلىء غضبا ، حتى كأنه قال : لا يقضى القاضى وهو شديد الغضب ، أو ممتلىء من الغضب . وهذا هو المشوّش . فخرج المعنى عن كونه مخصِّصا ، وصار خروج يسير الغضب عن النهى بمقتضى اللفظ ، لا بحكم المعنى ؛ وقيس على مشوش الغضب كل مشوش . فلا تجاوز للعقل إذاً

---

(١) ودل الاستقراء للشريعة على أنها لا تصادم العقل بقلب الحقائق وجعل المحال جائزا أو واجبا وبذلك يكون العقل آخذا تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره . أما مجرد قياس العقل على الأدلة الشرعية بدون هذه المقدمة فانه تسليم للاشكال ونقض للاصل الذى أصله فى المسألة فتأمل

وعلى كل تقدير، فالعقل لايحْكم على النقل فى أمثال هذه الأشياء . وبذلك ظهرتْ صحةُ ماتقدم

المقدمة الحادية عشرة

لما ثبت أنّ العلم المعتبر شرعا هو ماينبنى عليه عمل ، صار ذلك منحصرا فيما دلّت عليه الأدلة الشرعية ؛ فما اقتضتْـه فهو العلم الذى طُلب من المكلف أنْ يَعلمه فى الجملة . وهذا ظاهر . غير أنّ الشأن إنما هو فى حصر الأدلة الشرعية فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعى . وهذا مذكور فى كتاب الأدلة الشرعية ، حَسبما يأتى إن شاء الله

المقدمة الثانية عشرة

من أنفعِ طُرق العلم الموَصلة إلى غاية التحقق به أخذُه عن أهله المتحققين[1] به على الكمال والتمام. وذلك أنّ الله خلق الانسان لايعلم شيئا ، ثم علّمه وبصّره ، وهداه طُرقَ مصلحته فى الحياة الدنيا . غير أنّ ما علمه من ذلك على ضربيْن : ضربٌ منها ضرورى ، داخل عليه من غير علم : مِن أين ؟ ولا كيفَ ؟ بل هو مغروز فيه من أصل الخلقة ، كالتقامه الثدى ومصّه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا ــ هذا من المحسوسات . وكعلمه بوجوده ، وأن النقيضيْن لايجتمعان ــ من جملة المعقولات ؛ وضربٌ منها بوساطة التعليم ، شعَر بذلك أولا ؛ كوجوه التصرفات الضرورية ، نحو محاكاة الأصوات ، والنطق بالكلمات ، ومعرفة أسماء الأشياء ــ فى المحسوسات ، وكالعلوم النظرية التى للعقل فى تحصيلها مجال ونظرٌ ــ فى المعقولات

وكلاُّ منا من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصر ؛ فلا بد من معلم فيها . وإنْ

---

(١) يأتى شرح التحقق بعد

كان الناس قد اختلفوا : هل يمكن حصول العلم دون معلم أم لا ؟ فالإمكان مسلّم ؛ ولكن الواقع فى مجارى العادات أن لا بدّ من المعلم . وهو متفق عليه فى الجملة ، وإن اختلفوا فى بعض التفاصيل ، كاختلاف جمهور الأمة والإمامية ـ وهم الذين يشترطون المعصوم ـ والحق مع السواد الأعظم الذى لا يشترط العصمة، من جهة أنها مختصة بالأنبياء عليهم السلام ؛ ومع ذلك فهم مُقرّون بافتقار الجاهل إلى المعلِّم ، علماً كان المعلَّم أو عملا . واتفاق الناس على ذلك فى الوقوع ، وجريان العادة به كافٍ فى أنه لا بدّ منه . وقد قالوا : « إن العلم كان فى صدور الرجال ، ثم انتقلَ إلى الكتب ، وصارت مفاتحه بأيدى الرجال . » وهذا الكلام يقضى بأنْ لا بدّ فى تحصيله من الرجال ؛ إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم . وأصل هذا فى الصحيح : « إن اللهَ لا يَقبِضُ العلمَ انتزاعاً ينتزُعه من الناس، ولكن يَقبضه بقبضِ العلماء[1] » الحديث ! فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحه بلا شكّ

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلاّ ممن تحقق به . وهذا أيضا واضح فى نفسه ، وهو أيضا متفق عليه بين العقلاء ؛ إذ من شروطهم فى العالم ، بأىّ علم اتفق ، أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبنى عليه ذلك العلم ، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه ، عارفاً بما يلزم عنه ، قائماً على دفع الشُّبه الواردة عليه فيه . فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه ، وعرضنا أئمة السلف الصالح فى العلوم الشرعية ، وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال ؛

غير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ ألبتة . لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت . وربما تُصوِّر تفريعها على أصول[2].

---

(١) تقدم فى المقدمة الثامنة

(٢) ذكر صورا ثلاثة: احداها فرع ينبنى على فرع مبنى على أصل فيفهم أن كلا

مختلفة فى العلم الواحد فأشكلت ، أو خفى فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيثُ خفيَت عليه ـ وهى فى نفس الأمر على غير ذلك ، أو تعارضت وجوه الشبه فتشابه الأمر ، فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح ، وأشباه ذلك . فلا يقدح فى كونه عالما ، ولا يضر فى كونه إماما مقتدى به . فإن قصر عن استيفاء الشروط ، نقصَ عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان ؛ فلا يستحق الرتبة الكماليَّة مالم يكمل مانقص

(فصل) وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ماتقدم ، وإنْ خالفتها فى النظر[1] . وهى ثلاث :

(إحداها) العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقا لفعله . فإن كان مخالفا له فليس بأهل لأن يُؤخذ عنه ، ولا أن يُقتدى به فى علم . وهذا المعنى مبيّن على الكمال فى كتاب الاجتهاد والحمد لله

(والثانية) أنْ يكون ممَّن ربّاه الشيوخ فى ذلك العلم ، لأخْذه عنهم ، وملازمته لهم ؛ فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا به من ذلك . وهكذا كان شأن السلف الصالح :

فأوّل ذلك ملازمة الصحابة رضى الله عنهم لرسول الله ﷺ،وأخذهم بأقواله

من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الامر فيهمل الاستنباط ويقف ،وقد لايهتدى فى بعض الفروع الى أصل يرجعها اليه فيقف ويهمل الاستنباط ،وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين ويذهب عن العالم الارجح من وجوه الترجيح فيأخذ بالمرجوح في الواقع أو يقف .والتمثيل للثلاثة لايخفى عليك وكلها لاتضر فى كونه اماما ،فقد توقف مالك كثيرا ورجع عما ترجح عنده أولا كثيرا لاحد الأسباب السالفة

(١)لأن بعضها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية وبعضها مرتب عليه وهي الاولى فهى تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصول كل وإن اختلفت في الاعتبار

وأفعاله، واعتمادهم على ما يرد منه، كائناً ما كان، وعلى أي وجه صدر. فهم[1] — فهموا مغزى ما أراد به أَوْ لا — حتى علموا وتيقنوا أنه الحق الذي لا يعارض، والحكمة التي لا ينكسر قانونها، ولا يحوم النقص حول حمى كمالها. وإنما ذلك بكثرة الملازمة، وشدة المثابرة. وتأمل قصة عمر بن الخطاب في صلح الحديبية،[2] حيث قال: يارسول الله! ألسنا على حق، وهم على باطل؟ قال: بلى — قال: أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال: بلى — قال: ففيم نعطي الدنية في ديننا، ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟ قال: يا ابن الخطاب! إني رسول الله، ولن يضيعني الله أبداً — فانطلق عمر ولم يصبر، متغيظا، فأتى أبا بكر فقال له مثل ذلك. فقال أبو بكر: إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبداً. — قال — فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه، فقال يارسول الله! أَوَ فتحٌ هو؟ قال: نعم — فطابت نفسه ورجع

فهذا من فوائد الملازمة، والانقياد للعلماء، والصبر عليهم في مواطن الإشكال، حتى لاح البرهان للعيان. وفيه قال سهل بن حنيف يوم صفين: « أيها الناس! اتهموا رأيكم؛ والله لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أني أستطيع أن أردّ أمر رسول الله ﷺ لرددته[3] » وإنما قال ذلك لما عرض لهم فيه من الإشكال

---

(١) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منه. وعليه يتعين أن يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله وفيه قال سهل بن حنيف وقوله والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الاشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم الخ وبه ينتظم المقام كله ويأخذ بعضه بحجز بعض فالامر لم يشكل على ابي بكر بل على عمر ولكنه صبر حتى لاح البرهان

(٢) ضمن حديث طويل ذكره في التيسير عن البخاري وأبي داود

(٣) اخرجه البخاري يا يها الناس اتهموا رأيكم على دينكم لقد رأيتني يوم أبي جندل الخ

وإنما نزلت سورة الفتح بعد ماخالطهم الحزن والكآبة لشدة الإشكال عليهم ، والتباس الأمر ، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن ، فزال الإشكال والالتباس .

وصار مثل ذلك أصلا لمن بعدهم ، فالتزم التابعون فى الصحابة سيرتهم مع النبى ﷺ حتى فقهوا ، ونالوا ذروة الكمال فى العلوم الشرعية . وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر فى الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة اشتهر فى قرنه بمثل ذلك . وقلما وجدت فرقة زائغة ، ولا أحد مخالف للسنة ، إلا وهو مفارق لهذا الوصف . وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهرى ، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ، ولا تأدب بآدابهم . وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم

(والثالثة) الاقتداء بمن أخذ عنه[1] ، والتأدب بأدبه ، كما علمت من اقتداء الصحابة بالنبى ﷺ ، واقتداء التابعين بالصحابة ، وهكذا فى كل قرن . وبهذا الوصف امتاز مالك عن أضرابه أعنى بشدة الاتصاف به ، وإلا فالجميع ممن يهتدى به فى الدين كذلك كانوا ؛ ولكن مالكا اشتهر بالمبالغة فى هذا المعنى . فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها ، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك ، أصله اتباع الهوى . ولهذا المعنى تقرير فى كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى

وسيذكره المؤلف فى المسألة الثالثة من احكام السؤال والجواب فى الجزء الرابع ــ مختلفا عن روايته هنا وعن رواية البخارى ايضا

(١) أخص من الأمارة الاولى لأن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه بعض العمل بما علم وقد يؤخذ من وصفه لمالك بميزته عن أضرابه المجتهدين فى هذه الامارة أنه لايلزم من العمل بما علم أن يكون مقتديا بمن أخذ عنه، بل يغلب عليه العمل بما يراه باجتهاده وان لم يظهر عليه التأسى بنوع آداب استاذه فتكون أمارة مستقلة

(فصل) وإذا ثبت أنه لابدّ من أخذ العلم عن أهله فلذلك طريقان :

(أحدهما) المشافهة . وهى أنفع الطريقين وأسلمهما ، لوجهين . الأول خاصّية جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم ، يشهدها كلّ من زاول العلم والعلماء؛ فكم من مسألة يقرؤها المتعلم فى كتاب ، ويحفظها ويردّدها على قلبه فلا يفهمها ؛ فإذا ألقاها إليه المعلم فهمها بغتة ، وحصل له العلم بها بالحضرة . وهذا الفهم يحصل إمّا بأمر عادى من قرائن أحوال ، وإيضاح موضع إشكال لم يخطر للمتعلم ببال ، وقد يحصل بأمر غير معتاد ، ولكن بأمر يهبه الله للمتعلم عند مثوله بين يدى المعلّم ظاهرَ الفقر بادىَ الحاجة إلى مايُلَقَّى إليه . وهذا ليس ينكر . فقد نبّه عليه الحديث الذى جاء : « أنّ الصحابة أنكروا أنفسهم عند مامات رسول الله ﷺ » ، وحديث حنظلة الأسيدى ، حين شكا إلى رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفى مجلسه كانوا على حالة يرضونها ، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم . فقال رسول الله ﷺ : « لو أنكم تكونون كما تكونون عندى لأظلّتكم الملائكة بأجنحتها[1] » وقد قال عُمر بن الخطّاب : « وافقتُ ربّى فى ثلاث » وهى من فوائد مجالسة العلماء ؛ إذ يُفتح للمتعلم بين أيديهم مالا يُفتح له دونهم ، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار مابقُوا فى متابعة معلمهم ، وتأدّبهم معه ، واقتدائهم به . فهذا الطريق نافع على كل تقدير .

وقد كان المتقدمون لا يَكتب منهم إلاّ القليل ، وكانوا يكرهون ذلك ؛ وقد كرهه مالك[2] فقيل له فما نصنع؟ قال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبُكم ، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة وحكى عن عمر بن الخطّاب كراهية الكتابة . وإنما ترخّص الناس فى ذلك عند ماحدث النسيان ، وخيف على الشريعة الاندراس

---

(١) أخرجه مسلم والترمذى

(٢) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا يعنى ما يفتيهم به فلعله يتغير رأيي فتذهب الكتابة الى الاقطار قبل ان يستقر الحكم فيحصل للناس بذلك ضرر والا فقد دون الموطأ

(الطريق الثانى) مطالعة كتب المصنِّفين ، ومدوّنى الدواوين . وهو أيضا نافع فى بابه بشرطين

(الأول) أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ، ومعرفة اصطلاحات أهله ، مايتم له به النظر فى الكتب . وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء ، أو مما هو راجع اليه ؛ وهو معنى قول من قال : « كان العلم فى صدور الرجال ، ثم انتقلَ إلى الكتب ، ومفاتحه بأيدى الرجال . » والكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئاً ، دون فَتْح العلماء . وهو مشاهد معتاد

(والشرط الثانى) أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد ، فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين . وأصل ذلك التجربة والخَبَر : أما التجربة فهو أمر مشاهد فى أىّ علم كان ؛ فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ فى علمٍ ما مابلغه المتقدم . وحسبك من ذلك أهل كل علم عملى أو نظرى . فأعمال المتقدمين ـ فى إصلاح دنياهم ودينهم ـ على خلاف أعمال المتأخرين ؛ وعلومهم فى التحقيق أقعد . فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين ؛ والتابعون ليسوا كتابعيهم ؛ وهكذا إلى الآن . ومَن طالعَ سِيرهم ، وأقوالهم ، وحكاياتهم ، أبصر العجب فى هذا المعنى . وأما الخبر ففى الحديث : « خيرُ القرون قَرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم[1] . » وفى هذا إشارة إلى أنّ كل قرن مع مابعده كذلك . وروى عن النبى ﷺ : « أوّل دينكم نبوّة ورحمة ، ثم ملك ورحمة ، ثم مُلك وجَبْرِيّة ، ثم مُلك عَضوض[2] » ولا يكون هذا إلا مع قلة الخير ، وتكاثر الشر شيئاً بعد شىء .

(١) اخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٢) قال المؤلف فى كتاب الاعتصام (ج ٢ ـ ص ٢٥١) ما يأتى : وروى فى استحلال الزنا حديث رواه ابراهيم الحربى عن ابى ثعلبه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : (اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض تستحل فيه الحر والخز) اه ولم يذكر منزلته من الصحة

ويندرج مانحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال: «ليس عامٌ إلا الذي بعده شرٌّ منه. لاأقول عامٌ أمطَرُ من عام، ولاعامٌ أخصَبُ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيُهدم الاسلام ويُثلم» ومعناه موجود فى الصحيح فى قوله: «ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يُستفتَونَ فيفتُون برأيهم، فيضلّون ويُضلّون[1]» وقال عليه السلام: «إن الإسلام بدأ غريبا، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء. قيل: من الغرباء؟ قال: النُزّاع من القبائل[2]» وفى رواية: «قيل: ومن الغرباء؟ يارسول الله! قال: الذين يصلحون عند فساد الناس[3]» وعن أبى إدريس الخَوْلانى: «إن للإسلام عُرًى يتعلق الناس بها، وإنها تمتلخ عروةً عروةً» وعن بعضهم: «تذهب السنّةُ سنّةً سنّةً، كما يذهب الحبل قوّةً قوّةً» وتلا أبو هريرة قوله تعالى: (إذا جاء نَصْرُ الله وَالْفَتْح) الآية. ثم قال: والذى نفسى بيده ليَخرجُن من دين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً. وعن عبدالله قال: «أتدرون كيف ينقص الإسلام؟» قالوا نعم، كما ينقص صبغ الثوب، وكما ينقص سمن الدابة. فقال عبدالله: «ذلك منه» ولما نزل قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) بكى عمر، فقال عليه والسلام. «ما يُبكيك؟» قال: يارسول الله! إنّا كنا فى زيادة من ديننا فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلا نقص. فقال عليه السلام: «صدقت»[4] والأخبار هنا كثيرة. وهى تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم. فهو إذاً فى نقص بلاشك.

---

(١) رواه البخارى فى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة

(٢) رواه مسلم

(٣) رواه الطبرانى وابو نصر فى الابانة عن جابر بن سنه ـ اه من هامش الاعتصام ورواه الطبرانى بلفظ الذين يصلحون اذا فسد الناس. ذكر ذلك فى مجمع الزوائد

(٤) اخرجه ابن أبى شيبة عن عنترة اه من الالوسى (ج ٢ ــ ص ٢٤٨)

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكلامهم ، وسيرهم ، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط فى العلم ، على أى نوع كان ، وخصوصاً علم الشريعة ،الذى هو العروة الوثقى ، والوزَر الأحمى . وبالله تعالى التوفيق

المقدمة الثالثة عشرة

كل أصل علمى يتخذ إماماً فى العمل فلا يخلو إماً أن يجرى به العمل على مجارى العادات فى مثله ، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط ، أولا . فإن جرى فذلك الأصل صحيح ؛ وإلاّ فلا .

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يُراد ـ بالفرض ـ لتقع الأعمال فى الوجود على وفقه من غير تخلُّف ، كانت الأعمال قلبيةً ،أولسانيةً ، أومن أعمال الجوارح . فإذا جرت فى المعتاد على وفقه من غير تخلُّف ، فهو حقيقةُ العلم بالنسبة إليه ؛ وإلا لم يكن بالنسبة إليه علماً ، لتخلّفه ؛ وذلك فاسد ؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلا

ومثاله فى علم الشريعة الذى نحن فى تأصيل أصوله أنه قد تبيَّن فى أصول الدين امتناع التخلف فى خبر الله تعالى ، وخبر رسوله ﷺ ؛ وثبت فى الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق ؛ وأُلحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد . فإذاً كل أصل شرعى تخلف عن جريانه على هذه المجارى فلم يطرد ، ولا استقام بحسبها فى العادة ، فليس بأصل يُعتمد عليه ، ولا قاعدة يُستند إليها

ويقع ذلك فى فهم الأقوال ،ومجارى [1] الأساليب والدخول فى الأعمال .

فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: (وَلَنْ يَجعلَ اللهُ لِلكافرينَ على

---

(١) معطوف على الاقوال . والأول معناه أن القول فى ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهم فيه بين صحيح وغيره .أما الفهم فى مجارى الأساليب فانه ينظر فيه الى أن فهمه على صحته يقتضى التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق

المؤمنينَ سَبيلاً) إن حُمل على أنه إخبار ، لم يستمر مُخبَرُه ؛ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيرا بأسره و إذلاله. فلا يمكن أن يكون المعنى إلاّ على ما يصدّقه الواقع ويطّرد عليه . وهو تقرير الحكم الشرعى فعليه يجب أن يُحمل [1] ؛ ومثله قوله تعالى :(والوَالِدَاتُ يُرْضِعنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) إن حُمل على أنه تقرير حكم شرعى استمرَّ وحصلت الفائدة ؛ و إن حُمل على أنه إخبار بشأن

---

(١) كتب بعض الفضلاء فى التعليق على هذا الموضع انه يجوز بقاء الآية على معنى الخبر ، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الايمان الراسخ من الاستعداد والاتحاد والثبات. وقال ان التاريخ يشهد بأن المسلمين لا يغلبون على امرهم ماداموا كذلك

ولكن هذا يقتضى امورا قد لا تسلم : منها انهم يعطون من ذلك ما لم يعطه النبي صلى الله عليه واصحابه في حياته وانت تعلم ما حصل لهم فى مكة وانفرادهم في شعب ابي طالب واذلال الكثير منهم وهجرتهم الى الحبشة وغيرها ، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية ــ وكان فى عز الاسلام واستمر قرونا ــ كان الامر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم الخ) لا تدل على المعنى الذى يراد تحميله لهذه الآية . وما فى هذه الآية الاخيرة قد اعطيه عليه السلام واصحابه فى حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لان تمكين الدين وتبديل الخوف أمناً لا يلزمه كل ما يراد من الآية الأولى باعتبار المعنى الذى يراد تحميلها اياه وأنت ترى أن آية الوعد قيدت الايمان بعمل الصالحات. بخلاف الآية المذكورة فليس فيها الا مجرد الايمان المقابل للكفر على خلاف آيات الوعد فى القرآن فانها مقيدة بعمل الصالحات ولا يخفى أن مجرد الايمان كاف فى تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم فى العقود وغيرها فيكون هو الذى ينبغى تنزيل الآية عليه

الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة[1] على ما عُلم قبل الآية

وأما مجارى الأساليب فمثل قوله : (لَيْسَ على الذين آمَنُوا وَعَملوا الصالِحَاتِ جُناحٌ فيما طَعِمُوا إذا ما اتّقوْا وَآمنوا) الخ . فهذه صيغة عموم تقتضى بظاهرها دخول كلٍّ مطعوم ، وأنه لا جُناح فى استعماله بذلك الشرط ، ومن جملته الخمر ؛ لكن هذا الظاهر يُفسد جريان[2] الفهم فى الأسلوب ، مع إهمال السبب الذى لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر ؛ لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال : (ليس على الذينَ آمنوا) فكان هذا نقضاً للتحريم ، فاجتمع الإذن والنهى معاً ، فلا يمكن للمكلف امتثال

ومن هنا خطّأ عمر بن الخطاب مَن تأوّل فى الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحريم فى الخمر ، وقال له : إذا اتقيتَ اجتنبتَ ما حرَّم الله[3] . إذ لا يصح أن يقال للمكلف : « اجتنبْ كذا » ويؤكَّد النهى بما يقتضى التشديد فيه جدًّا ، ثم

---

(١) لم يقل لم يستمر لان الاستمرار حاصل على كلا الفهمين غايته أنه على الفهم الثانى لم توجد فيه فائدة زائدة لأنه يكون مجرد اخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هذه الآية. فلتحقق الفائدة يلزم ان يكون إنشاء لتقرير ماجرت به العادة حكما شرعيا يرجع اليه فى تقرير النفقات وغيرها الا أنه يبقى الكلام فى التمثيل بما ذكره ، فانه بصدد التمثيل لما يقتضى تخلف خبر الله ورسوله ، أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق ، أو بما فيه حرج زائد عن المعتاد ، وليس فى هذا واحد من هذه الثلاثة ، بل شىء آخر وهو انه لم يفد فائدة جديدة فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم فى خبر الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن معروفة ثم فرع عليه هذا المثال لكان ظاهراً

(٢) لأن آية تحريم الخمر السابقة فى نفس الموضوع تقتضى تحريم الخمر نصا وهذا الظاهر ينافيها فلا ينتظم السياق الا بعدم دخول الخمر فى العموم الظاهر لئلا يلزم نقض التحريم واجتماع النهى والاذن فيكون تكليفا بما لا يطاق ــ فضلا عن اهمال السبب فى التنزول وهو انهم قالوا لما نزل تحريم الخمر : كيف بأصحابنا وقد ماتوا يشربون الخمر فنزلت « ليس على الذين آمنوا الخ » يعنى ليس عليهم وزر لانهم آمنوا واتقوا وماتعدوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم ــ وفضلا أيضا عن معارضة النص بالظاهر ومعلوم أن النص هو المقدم . ويكفى للتمثيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم فى الاسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كما أشار اليه بقوله مع اهمال السبب ، وبقوله بعد وايضا فان الله اخبر ، وكما اشرنا اليه فى تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له

(٣) أى ومنه الخمر التى تقتضى صحة الاسلوب تقرير حرمتها . ولما كان هذا ضمن الوجوه التى يصح ان يبنى عمر عليها أن التقوى لا تكون الا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها فى هذا الظاهر قال ومن هنا ولم يجزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل

يقال : « فإن فعلت فلا جُناح عليك . » وأيضاً فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكرالله ، وعن الصلاة ، وتُوقع العداوة والبغضاء بين المتحابين فى الله ، وهو بعد استقرار التحريم كالمنافى [1] لقوله : (إذا ما اتقوْا وآمنوا وعملوا الصالحات) فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها ، إذا شربت ؛ لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق

وأما الدخول فى الأعمال فهو العمدة فى المسألة وهو الأصل فى القول بالاستحسان والمصالح المرسلة ؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومه إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلا ، فهو غير جار على استقامة ولا اطّراد ؛ فلا يستمر الإطلاق . وهو الأصل أيضاً لكل من تكلّم فى مشكلات القرآن أو السنة ، لما يلزم فى حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة ؛ حتى تقيّدَ بالقيود المقتضية للاطراد والاستمرار فتصح . وفى ضمنه تدخل أحكام الرُّخص ؛ إذ هو الحاكم فيها ، والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا

ومن لم يلاحظه فى تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط ؛ بل كثيراً ما تجد خرم هذا الأصل فى أصول المتبعين للمتشابهات ، والطوائف المعدودين فى الفرق الضالّة عن الصراط المستقيم . كما أنه قد يعترى ذلك فى مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعتبَرين ، والشيوخ المتقدمين .

وسأمثّل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر :

إحداهما أنه كتب إلىّ بعض شيوخ المغرب ، فى فصل يتضمن (ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه ، والشغل به) فقال فيه : و إذا شغله شاغل عن لحظة فى صلاته ، فرّغ سرّه منه ، بالخروج عنه ، ولو كان يساوى خمسين ألفاً ، كما فعله المتّقون . فاستشكلتُ هذا الكلام ، وكتبتُ اليه بأن قلتُ : أمّا أنه

(١) أى من حيث الكمال كما يفيده كلامه

مطلوب بتفريغ السرّ منه فصحيح ؛ وأمّا أنّ تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدرى ماهذا الوجوب ؟ ولو كان واجباً بإطلاق ، لوَجب على جميع الناس الخروجُ عن ضياعهم ، وديارهم ، وقُراهم ، وأزواجهم ، وذرياتهم ، وغير ذلك[1] مما يقع لهم به الشغل فى الصلاة . وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل فى الصلاة أكثر من شغله بالمال . وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل ؟ فإنّا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال ، ولا سيّما إن كان له عيال لايجد إلى إغاثتهم سبيلاً : ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء . أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبّب لهم الشغل فى الصلاة ؟ هذا مالا يُفهم . وإنما الجارى على الفقه والاجتهاد فى العبادة ، طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة . وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره ، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً ، وكان مما لا يؤثّر فيه فقدُه تأثيراً يؤدّى إلى مثل ما فرّ منه أو أعظم . ثم يُنظر بعدُ فى حكم الصلاة الواقع فيها الشغل : كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة ، أو استحبابها ، أو سقوطها ؟ وله موضع غير هذا . اهـ حاصل المسألة

فلمّا وصل إليه ذلك ، كتب إلىّ بما يقتضى التسليم فيه . وهو صحيح . لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كلّه غير جار فى الواقع على استقامة ، لاختلاف أحوال الناس . فلا يصح إعتماده أصلاً فقهياً ألبتة

والثانية مسألة الوَرع بالخروج عن الخلاف ، فإن كثيراً من المتأخرين يعدّون الخروج عنه فى الأعمال التكليفية مطلوباً ، وأدخلوا فى المتشابهات المسائل المختلف فيها .

---

(١) وهذا منتهى الحرج للأفراد . وتكليف الجميع به تكليف بما لا يطاق . وهو أيضا مخالف لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات الخ فهو جار على غير استقامة

ولا زلتُ منذ زمان أستشكله ، حتى كتبت فيها إلى المغرب ، و إلى إفريقية ، فلم يأتنى جواب بما يشفى الصدر . بل كان من جملة الإشكالات الواردة ، أنّ جمهور مسائل الفقه[1] مختلَف فيها اختلافاً يعتدّ به . فيصير إذاً أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات . وهو خلاف[2] وضع الشريعة . وأيضاً فقد صار الورع من أشدّ الحرج ، إذ لا تخلو لأحد فى الغالب عبادة ، ولا معاملة ، ولا أمر من أمور التكليف ، من خلاف يطلب الخروج عنه . وفى هذا مافيه .

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلَفَ فيه من المتشابه ، المختلَفُ فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة . وليس أكثر مسائل الفقه هكذا ، بل الموصوف بذلك أقلّها ، لمن تأمّل من محصّلى موادّ التأمّل . وحينئذ لايكون المتشابه منها إلاّ الأقلّ . وأما الورع من حيث ذاته ، ولو فى هذا النوع فقط ، فشديدٌ مُشِقٌّ ، لا يحصّله إلاّ من وفّقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهى عنه وقد قال عليه السلام : « حُفّتِ الجنّة بالمكارِه[3] » هذا ما أجاب به

فكتبت إليه بأنّ ماقررتم من الجواب غير بيّن ، لأنه إنما يجرى فى المجتهد

---

(١) جمهور الشيء أكثره وهى دعوى تحتاج لاحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة ، والوقوف على حصول خلاف فى اكثرها بين مجتهدين مسلّم لهم فى الاجتهاد ، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح . و يكون الخلاف معتدا به كما يقول . وسيذكر فى كتاب الاجتهاد ان هناك عشرة أسباب تجعل كثيرا من الخلافات غير معتد به خلافا . على ان الورع بعد هذا كله فى مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر ، أو فى تحريم شيء لم ير حرمته آخر ، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر ، أما الخلافات بين مباح ومندوب و بين سنة ومباح و بين طلب تقديم شيء وتأخيره وهكذا من امثال هذا الذى لايترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة فليس مما يقصد دخوله فى ورع الخروج من الخلاف . واذاً فهل بقى بعد هذا ان الورع فى ذلك من أشد أنواع الحرج ؟ ذلك ما يحتاج الى دقة نظر

(٢) سيأتى بيانه فى المتشابه والمحكم فى فصول ضافية

(٣) تمامه وحفت النار بالشهوات رواه مسلم والترمذى واحمد عن أنس ، ومسلم عن أبى هريرة ، ولاحمد عن ابن مسعود . قال العزيزى ورواه البخارى ايضا . وفى رواية للشيخين حجبت بدل حفت فى الموضعين

وحده . والمجتهد إنما يتورَّع عند تعارض الأدلة ، لا عند تعارض الأقوال . فليس مما نحن فيه . وأمَّا المقلِّد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص ، على طلب خروجه من الخلاف إلى الاجماع ، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين . والعامى – فى عامَّة أحواله – لا يدرى : من الذى دليله أقوى من المختلفين ، والذى دليله أضعف ؟ ولا يعلم : هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا ؟ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلاً للنظر . وليس العامى كذلك . وإنما بُنى الإشكال على اتقاء الخلاف المعتدّ به . والخلاف المعتد به موجود فى أكثر مسائل الشريعة . والخلاف الذى لا يعتدُّ به قليل [1] ، كالخلاف فى المتعة ، وربا النَّساء ، ومحاشِّ النِّساء ، وما أشبه ذلك :

وأيضاً فتَساوى الأدلّة [2] أو تقاربُها أمر إضافىّ بالنسبة إلى أنظار المجتهدين . فرُبَّ دليلين يكونان عند بعضٍ متساويين أو متقاربين ، ولا يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصّل للعامىّ ضابط يَرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف مما لا يجتنبه ؛ ولا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى المجتهد ؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه ، راجع إلى نظره واجتهاده . واتّباعُ نظره وحده فى ذلك تقليد له وحده ، من غير أن يخرج عن الخلاف ؛ لاسيّما إن كان هذا المجتهد يدّعى أن قول خصمه ضعيف لا يُعتبَر مثله . وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر . فلا يزال العامىّ فى حيرة إن اتّبع هذه الأمور . وهو شديد جدًّا . ومَن يُشادّ هذا الدينَ يغلبْه . وهذا هو الذى أشكل على السائل ، ولم

---

(١) أشرنا آنفا الى أنه أكثر مواضع الخلاف ، رجوعا الى ما سيقرره فى موضعه ، وان القليل هو الذى يعتد به خلافا

(٢) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ . فقد يقال يرجع فى ذلك الى المجتهد ليعرف التساوى والتقارب . فقال هنا انه لا يتأتى الرجوع فى ذلك له

يتبيّن جوابه بعد

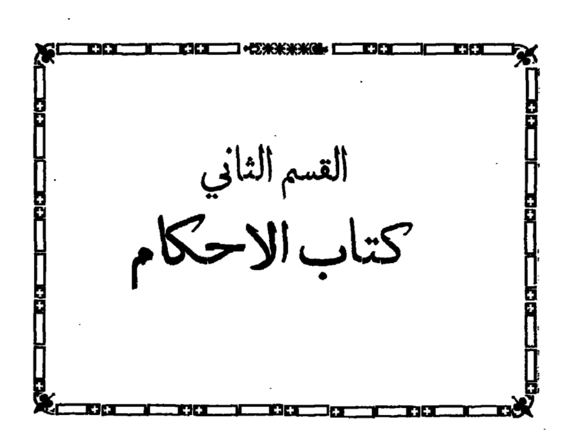
ولا كلام فى أن الورع شديد فى نفسه؛ كما أنه لا إشكال فى أن التزام التقوى شديد؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل، لأن الله لم يجعل علينا فى الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدّها عن هواها خاصة. وإذا تأملنا مناط المسألة، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيّناً. فإن سائر أنواع الورع سهل فى الوقوع، وإن كان شديداً فى مخالفة النفس. وورع الخروج من الخلاف صعب فى الوقوع، قبل النظر فى مخالفة النفس. فقد تبين مقصود السائل بالشدّة والحرج، وأنه ليس ما أشرتم إليه. اه. ما كتبت به. وهنا وقف الكلام بينى وبينه.

ومن تأمل هذا التقرير، عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطّرد[1]، ولا يجرى فى الواقع مجرى الاستقامة؛ للزوم الحرج فى وقوعه. فلا يصح أن يُستند إليه. ولا يُجعل أصلاً يُبنى عليه. والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جداً. وعليه ينبنى كثير من مسائل الورع، وتمييز المتشابهات، وما يعتبر من وجه الاشتباه[2] وما لا يعتبر. وفى أثناء الكتاب مسائل تحققه إن شاء الله



(١) لأنه انما يجرى فى المجتهد لا فى المقلد. واجراؤه فى المقلد الذى هو أصل السؤال مؤد الى الحرج

(٢) تعارض الادلة على المجتهد لا تعارض الاقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج نعم سيأتى له ان على المقلد اذا تعارضت عليه الاقوال أن يرجح واحدا منها ولكنه اعتبر فى الترجيح امورا واضحة لا يبقى معها اشتباه كان يأخذ بقول من عرف بانه يعمل بعلمه مثلا



القسم الثاني

كتاب الاحكام



بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب الاحكام

والأحكام الشرعية قسمان : أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف ، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع . فالأوّل ينحصر فى الخمسة . فلنتكلم على ما يتعلق بها من المسائل . وهى جملة :

المسألة الاولى

المباح من حيث هو مباح ، لا يكون مطلوب الفعل ،ولامطلوب الاجتناب.
أمّا كونه ليس بمطلوب الاجتناب فلأمور :
أحدها أنّ المباح عند الشارع ، هو المخيّر فيه بين الفعل والترك ، من غير مدح ولا ذمّ ، لاعلى الفعل ولا على الترك . فإذا تحقق الاستواء شرعا والتخيير ، لم يُتصوّر أن يكون التارك به مطيعاً ؛ لعدم تعلّق الطلب بالترك ؛ فإن الطاعة لاتكون إلاّ مع الطلب ، ولا طلب ، فلا طاعة

والثانى أنّ المباح مساو للواجب والمندوب ، فى أن كلّ واحد منهما غير مطلوب الترك . فكما يستحيل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعاً بتركه، شرعاً ؛ لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما ـ كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعاً شرعاً

لا يقال : إنّ الواجب والمندوب يفارقان المباح ، بأنهما مطلوبا الفعل ؛ فقد قام المُعارض لطلب الترك . وليس المباح كذلك . فإنّه لا مُعارض لطلب الترك فيه . لأنّا نقول : كذلك المباح ، فيه مُعارض لطلب الترك ، وهو التخيير فى الترك . فيستحيل الجمع بين طلب الترك عيناً ، وبين التخيير فيه

والثالث أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك فى المباح ، شرعا ، فلو جاز أن يكون تاركُ المباح مطيعاً بتركه، جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله ؛ من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه . وهذا غير صحيح باتّفاق ، ولا معقول فى نفسه[1]

والرابع إجماع المسلمين على أنّ ناذرَ ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره ، بأن يترك ذلك المباح ، وأنّه كنذر فعله . وفى الحديث[2] : « مَن نَذَر أن يطيعَ الله فليُطِعْه[3] » فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر ؛ لكنه غير لازم . فدل على أنه ليس بطاعة. وفى الحديث « أنّ رجلاً نذر أن يصوم قائماً ولا يستظل فأمره رسول الله ﷺ أن يجلس، وأن يستظل ، ويُتمّ صومه.[4] » قال مالك: أمره عليه السلام أن يُتم ما كان لله طاعة ، ويترك ما كان لله معصية. فجعل[5] نذر ترك المباح معصية كما ترى

---

(١) سيأتى أنه مؤد الى التناقض

(٢) هو تمام الدليل ومحصله أن النذر انما يكون فى الطاعة كما فى الحديث وقد اجمعوا على أن ناذر ترك المباح نذره لغو فلوكان تركه طاعة وداخلا فيما يطلب بالحديث الوفاء به لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به

(٣) تمامه ومن نذر أن يعصى الله فلا يعصه أخرجه فى التيسير عن الستة الا مسلما ورواه فى راموز الحديث عن أحمد والبخارى وابى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وابن حبان

(٤) راجع التيسير فى باب النذر ففيه أيضا ولا يتكلم . اخرجه عن البخارى ومالك وأبى داود

(٥) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستظلال فقال ماقال. ولكن فى الحديث الصحيح فى مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تعذيب للنفس وهو حرام، حيث يقول: (ان الله عن تعذيب هذا نفسه لغنى) فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح

والخامس أنه لو كان تارك المباح مطيعا بتركه ـ وقد فرضنا[١] أن تركه وفعله عند الشارع سواء ـ لكان أرفع درجة فى الآخرة ممن فعله وهذا باطل قطعاً. فإن القاعدة المتفق عليها[٢] أن الدرجات فى الآخره منزلة على أمور الدنيا فإذا تحقق الاستواء فى الدرجات، وفعلُ المباح وتركهُ فى نظر الشارع متساويان. فيلزم تساوى درجتى الفاعل والتارك إذا فرضنا تساويهما فى الطاعات، والفرض[٣] أن التارك مطيع دون الفاعل؛ فيلزم أن يكون أرفع درجة منه. هذا خلفٌ ومخالفٌ لما جاءت به الشريعة. اللهم إلا أن يظلم[٤] الإنسان فيؤجر على ذلك. وإن لم يطع[٥] فلا كلام فى هذا

والسادس أنه لو كان ترك المباح طاعة، للزم رفع المباح من أحكام الشرع، من حيث النظر إليه فى نفسه وهو باطل بالإجماع. ولا يخالف فى هذا الكعبى[٦] لأنه إنما نفاه[٧] بالنظر إلى ما يستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل؛ وكلامنا إنما هو

---

(١) لا حاجة لذكره هذا الفرض فى صوغ الدليل وسيذكره فى بيان بطلان اللازم، فيقول: وفعل المباح وتركه الخ

(٢) من أين هذه القاعدة وقد قالوا انه تعالى يعطى على القليل كثيرا وان أمور الثواب ليست فى التقدير الا بمجرد الفضل لا بالوزن فالله تعالى يقول (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم) فلا مانع أن يكون اثنان متساويين فى الطاعات وأحدهما ارفع من الآخرة منزلة بل قد يكون الاقل عملا ارفع منزلة لأن الكل بمحض الفضل لا بوزان الاعمال فهذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات

(٣) ملخص الدليل أنه لو كان تارك المباح مطيعا بالترك للزم ان يكون ارفع درجة ممن فعله. واللازم باطل لأنهما متساويان فى الدرجة فما ادى اليه وهو المقدم باطل. فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه اثناء الدليل والتعرف عن وجه الحاجة الى ذلك

(٤) اى نفسه بالحمل عليها ومشاقتها بترك المباح ثم يدعى انه يؤجر على ذلك اى وهذا لا يقول به احد

(٥) مقابل قوله اولا مطيعا بتركه اى وان لم يكن مطيعا بالترك فلا يكون المباح مطلوب الاجتناب. يعنى وهو مع هذا الفرض مفروغ منه لاداعى للكلام فيه

(٦) يأتى مذهبه ودليله والرد عليه فى الفصل اللاحق لهذه المسألة

(٧) هنا جزم بالحصر وسيأتى له جعله استظهارا فقط

بالنظر إلى ذات الفعل ؛ لا بالنظر إلى مايستلزم . وأيضا فإنما قال الكعبي ماقال ، بالنظر إلى فعل المباح ، لأنه مستلزم ترك حرام ؛ بخلافه بالنظر إلى تركه ؛ إذ لا يستلزم تركه فعل واجب فيكونَ واجباً ، ولا فعل مندوب فيكونَ مندوبا . فثبت أن القول بذلك يؤدى إلى رفع المباح بإطلاق . وذلك باطل باتِّفاق

والسابع أنّ الترك عند المحققين فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار . فترك المباح إذاً فعلُ مباح[1] . وأيضا القاعدة أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك ، بالمقاصد[2] حسبما يأتى إن شاءالله. وذلك يستلزم رجوع[3] الترك إلى الاختيار كالفعل . فإن جاز أن يكون تارك المباح مطيعاً بنفس الترك ، جاز أن يكون فاعله مطيعاً . وذلك تناقض[4] محال

فإن قيل : هذا كلّه معارض بأمور

﴿ أحدها ﴾ أنّ فعل المباح سبب فى مضارَّ كثيرة (منها) أنّ فيه إشتغالاً عما هو الأهم فى الدنيا ، من العمل بنوافل الخيرات ، وصداً عن كثير من الطاعات . (ومنها) أنه سبب فى الاشتغال عن الواجبات ، ووسيلة إلى الممنوعات ؛ لأن التمتع بالدنيا له ضراوة كضراوة الخمر ، وبعضُها يجرّ إلى بعض إلى أن تهوى بصاحبها فى المهلكة . والعياذ بالله . (ومنها) أن الشرع قد جاء بذمّ الدنيا ، والتمتُّع بلذّاتها ؛ كقوله تعالى : (أذْهَبْتُمْ طيِّباتِكُمْ فى حياتكُمْ

---

(١) واذا فليس بمطلوب وهو مدعانا

(٢) أى مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام وهو حفظ الضروريات والحاجيات . فالحكم الشرعى يتوجه الى الفعل من ايجاب او غيره حسبما فيه من المصلحة وكيف يكون الشىء فعله وتركه مصلحة ؟ حتى يطلب تركه وفعله

(٣) حتى صح ان تعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الاحكام

(٤) لأنه يقتضى ان يكون الشىء مقصودالفعل للشارع لحفظ المصلحة ومقصود الترك له ايضا لحفظها حتى تعلق بكل منهما حكمه وهو طلب الفعل والترك فيعدالمكلف مطيعا بهما

الدُّنيا)، وقوله : (مَنْ كان يُريدُ الحياةَ الدُّنيا وزِينَتَها) وفى الحديث : « إن أخوفَ ما أخافُ عليكم أن تُفتَحَ عليكم الدنيا كما فُتِحت على مَن كان قبلكم » الحديث! وفيه: « إن مما يُنبتُ الربيعُ ما يَقتل حَبَطاً أو يُلِمّ[1] » وذلك كثير شهير فى الكتاب والسنة . وهو كاف فى طلب ترك المباح ؛ لأنه أمر دنيوىّ . لا يتعلق بالآخرة من حيث هو مباح . (ومنها) ما فيه من التعرّض لطول الحساب فى الآخرة . وقد جاء أن حلالها حساب ، وحرامها عذاب[2] . وعن بعضهم : « اعزلوا عنّى حسابَها ! » حين أُتِى بشىء يتناوله . والعاقل يعلم أن طول الحساب نوع من العذاب ، وأنّ سرعة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد . والمباح صادّ عن ذلك . فإذاً تركه أفضل شرعاً ، فهو طاعة ، فترك المباح طاعة

فالجواب أن كونه سبباً فى مضارّ لا دليل فيه من أوجه :

(أحدها) أن الكلام فى أصل المسألة ، إنما هو فى المباح من حيث هو مباح متساوى الطرفين ؛ ولم يُتكلّم فيما إذا كان ذريعةً إلى أمر آخر . فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعاً ، من باب سدّ الذرائع ، لا من جهة كونه مباحا . وعلى هذا يتنزّل قول من قال : « كنّا ندع مالا بأس به[3] ، حذراً لما به

---

(١) ذكر الحديث بطوله فى التيسير عن الشيخين والنسائى وفى لفظه بعض اختلاف عما هنا

(٢) قال العراقى فى تخريجه لاحاديث الاحياء : رواه ابن ابى الدنيا والبيهقى فى الشعب من طريقه موقوفا على على بن ابى طالب باسناد منقطع بلفظ وحرامها النار ولم أجده مرفوعا اه وذكره فى تميز الطيب من الخبيث مما يدور على ألسنة الناس من الحديث للشيخ زين الدين عبد الرحمن بن على بن محمد بن عمر بن الديبع الشيبانى ـ بلفظ المؤلف عن ابن أبى الدنيا والبيهقى وسنده منقطع . وفى مسند الفردوس عن ابن عباس رفعه بلفظ الترجمة .

ورواه فى راموز الحديث : « يا ابن آدم ما تصنع بالدنيا؟ حلالها حساب وحرامها عذاب » عن الدار قطنى والديلمى عن ابن عباس

(٣) اى مالا بأس به فى ذاته حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة اليه مما فيه بأس

البأس . » وروى مرفوعاً . وكذلك كل ما جاء من هذا الباب . فذمّ الدنيا إنما هو لأجل أنها تصير ذريعةً إلى تعطيل التكاليف . وأيضا [(١)] فقد يتعلّق بالمباح ـ فى سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرائنه ـ مايصير به غير مباح ؛ كالمال [(٢)] إذا لم تؤدّ زكاتُه ، والخيل [(٣)] إذا ربطها تعففاً ولكن نسى حقّ الله فى رقابها ، وما أشبه ذلك

(والثانى) أنّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة فليس تركه أفضل بإطلاق ؛ بل هو ثلاثة أقسام : قسم يكون ذريعة إلى منهىّ عنه ، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك ؛ وقسم يكون ذريعة إلى مأمور به ، كالمستعان به على أمر أخروىّ . ففى الحديث : « نِعمَ المالُ الصالح للرجل الصالح [(٤)] » وفيه : « ذهبَ أهل الدُّثور بالأجور والدرجاتِ العُلا والنعيم المقيم ـ إلى أن قال ـ ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء [(٥)] » ؛ بل قد جاء أنّ فى مُجامعة الأهل أجراً ، وإن كان قاضياً لشهوته ؛ لأنه يُكفّ به عن الحرام . وذلك فى الشريعة كثير . لأنها لمّا كانت وسائل إلى مأمور به كان لها حكم ما تُوسِّل بها إليه ؛ وقسم لايكون ذريعة إلى شىء ، فهو المباح المطلق . وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره ، فحكمه حكم ذلك الغير . وليس الكلام فيه

(والثالث) أنه إذا قيل : إن ترك المباح طاعة على الإطلاق ، لكونه وسيلة إلى ما يُنهى عنه ، فهو معارض بمثله . فيقال : بل فعله طاعة بإطلاق ؛ لأن

---

(١) أعم مما قبله الخاص بالذريعة اى باللواحق

(٢) و(٣) المثالان من نوع واحد . والظاهر أنهما من أمثلة المقارن ، ويصح أن يكونا من اللواحق

(٤) أخرجه أحمد كما فى كنوز الحقائق للمناوى ، وقال عنه العراقى فى تخريج أحاديث الإحياء : رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانى من حديث عمرو بن العاص بسند جيد

(٥) رواه مسلم

كلّ مباح تركٌ حرام[١] . ألا ترى أنه تركُ المحرمات كلّها عند فعل المباح ، فقد شغلَ النفسَ به عن جميعها . وهذا الثانى أولى[٢] ؛ لأن الكلية هنا تصحّ . ولا يصحّ أن يقال : كلّ مباح وسيلة إلى محرّم أو منهيّ عنه بإطلاق . فظهر أن ما اعترض به لا ينهض دليلا على أن ترك المباح طاعة .

وأما قوله إنه سبب فى طول الحساب ، فجوابه من أوجه :

أحدها أنّ فاعل المباح إن كان يحاسب عليه ، لزم أن يكون التارك محاسَباً على تركه ، من حيث كان الترك فعلاً ؛ ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً . وإذ ذاك يتناقض الأمر على فرض المباح . وذلك محال . فما أدّى إليه مثله . وأيضاً فإنّه إذا تمسّك بأنّ حلالها حساب ، ثم قضى بأن التارك لا يحاسب ، مع أنه آت بحلال ، وهو الترك ، فقد صار الحلال سبباً لطول الحساب وغيرَ سبب له . لأنّ طولَ الحسابِ إنما نِيط به من جهة كونه حلالاً بالفرض. وهذا تناقضٌ من القول

والثانى أنّ الحساب إنْ كان ينهَض سبباً لطلب الترك ، لزم أن يُطلب ترك الطاعات ، من حيث كانت مسئولا عنها كلّها .فقد قال تعالى : (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ) ، فقد انحتم على الرسل عليهم الصلاة والسلام أن يُسألوا عن الرسالة وتبليغ الشريعة ، ولم يكن هذا مانعاً من الإتيان بذلك . وكذلك سائر المكلفين . لا يقال : إنّ الطاعاتِ يعارض طلبَ تركها طلبُها . لأنّا نقول : كذلك المباح ؛ يعارِض طلبَ تركه التخييرُ فيه ، وأنّ فعلَه وتركه فى قصد الشارع بمثابة واحدة

والثالث أنّ ماذُكر من الحساب على تناول الحلال ، قد يقال إنّه راجع

---

(١) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب فيكون غير تارك للحرام بفعل المباح؟ تأمل!
(٢) أى أن هذا المعارض أقوى من الدليل المعارِض لأنه كلى بخلاف أصل الدليل

إلى أمر خارج عن نفس المباح . فإنّ المباحَ هو أكل كذا مثلا . وله مقدّمات ، وشروط ، ولواحق ، لابدّ من مراعاتها . فإذا رُوعيت صار الأكل مباحا ؛ وإنْ لم تُراع كان التسبّب والتناول غيرَ مباح . وعلى الجملة ، فالمباح ـ كغيره من الأفعال ـ له أركان ، وشروط ، وموانع ، ولواحق ، تُراعى . والترك فى هذا كلّه كالفعل . فكما أنّه إذا تسبّب للفعل كان تسبّبه مسئولا عنه ، كذلك إذا تسبّب إلى الترك كان مسئولا عنه

ولا يقال : إنّ الفعل كثير الشروط والموانع ، ومفتقرٌ إلى أركان ؛ بخلاف الترك ، فإنّ ذلك فيه قليل ؛ وقد يكفى مجرّد القصد إلى الترك

لأنّا نقول : حقيقة المباح إنما تنشأ بمقدّمات ؛ كان فعلاً أو تركاً ؛ ولو بمجرّد القصد . وأيضا فإنّ الحقوق تتعلّق بالترك كما تتعلق بالفعل ، من حقوق الله ، أو حقوق الآدميّين ، أو منهما جميعا . يدلّ عليه قوله ﷺ : « إن لنفسك عليك حقاً ، ولأهلك عليك حقاً . فأعطِ كلّ ذى حقٍّ حقّه[1] » وتأمّل حديث سلمانَ وأبى الدرداء[2] رضى الله عنهما ، يبيّن لك هو وما فى معناه أنّ الفعل والترك ـ فى المباح على الخصوص ـ لا فرق بينهما من هذا الوجه . فالحساب يتعلّق بطريق الترك كما يتعلق بطريق الفعل وإذا كان الأمر كذلك ، ثبت أنّ الحساب إنْ كان راجعاً إلى طريق المباح فالفعل والترك سواء ؛ وإن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليهما معا فالفعل والترك أيضاً سواء .

وأيضاً إنْ كان فى المباح مايقتضى الترك ، ففيه مايقتضى عدم الترك ؛ لأنّه من جملة ما امتنّ الله به على عباده . ألاَ ترى إلى قوله تعالى : (والأَرْضَ وَضَعَهَا للأَنَام ... إلى قوله ـ يَخْرُجُ منهما اللُّؤْلُؤُ والمَرْجَانُ) ، وقوله : (وهو الذى سَخّر

(١) أخرجه البخارى والترمذى

(٢) هو هذا الحديث بعينه ، غايته أنه ينقصه فى أوله قوله : « ان لربك عليك حقا »

لكمُ البحرَ لتأ كلوا منه... إلى قوله ـ ولَعَلّكُم تَشكُرون) ، وقوله : (وَسَخّرَ لكم مافى السّمٰوات وما فى الأَرضِ جميعاً منه) . . إلى غير ذلك من الآيات التى نُصّ فيها على الامتنان بالنعم . وذلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع ، ثم الشكرِ عليها . و إذا كان هكذا ، فالترك له قصداً يُسأل عنه : لِمَ تركته ؟ ولأىّ وجه أعرضت عنه ؟ وما منعك من تناول ما أُحِلّ لك ؟ فالسؤال حاصل فى الطرفين . وسيأتى لذلك تقرير فى المباح الخادم لغيره إن شاء الله .

وهذه الأجوبة أكثرها جدَلىٌّ . والصواب فى الجواب أن تناول المباح لا يصح أنْ يكون صاحبه محاسباً عليه بإطلاق ؛ و إنما يحاسب على التقصير فى الشكر عليه ، إما فى جهة تناوله واكتسابه ، و إما فى جهة الاستعانة به على التكليفات . فمَن حاسب نفسه فى ذلك وعمل على ما أُمر به فقد شكر نِعَمَ الله . وفى ذلك قال تعالى : (قُلْ مَنْ حرّمَ زِينَةَ اللهِ ؟ . . إلى قوله ـ خالصةً يومَ القيامة) أى لا تبعة فيها ، وقال تعالى :(فأمّا مَن أُوتِيَ كتابَه بيَمينِه فسَوْفَ يُحاسَب حِساباً يسيراً) وفسره النبى عليه السلام بأنه العَرْض ، لا الحساب الذى فيه مناقشةٌ وعذاب و إلّا لم تكن النعم المباحة خالصةً للمؤمنين يوم القيامة . و إليه يرجع قوله تعالى : (فلَنَسأَلَنَّ الذين أُرسلَ إليهِمْ ولنسألنَّ المُرسلِين .) أعنى سؤال المرسلين . ويحقّقه أحوال السلف فى تناول المباحات ، كما سيُذكر على إثر هذا .

﴿ والثانى من الأمور المعارضة ﴾ أنّ ما تقدم مخالفٌ لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، والعلماء المتقين ؛ فإنهم تورّعوا عن المباحات كثيرا . وذلك منقول عنهم تواتراً ؛ كترك الترفّه فى المطعم ، والمشرب ، والمركَب ، والمسكن . وأعرقُهم فى ذلك عمر بن الخطاب ، وأبو ذَرّ ، وسَلمان ، وأبو عبيدة بن الجرّاح ، وعلىّ بن أبى طالب ، وعمّار ، وغيرهم رضى الله عنهم .

وانظر إلى ماحكاه ابن حبيب فى كتاب الجهاد ، وكذلك الداودى فى كتاب الأموال ؛ ففيه الشفاء . ومحصوله أنهم تركوا المباح من حيث هو مباح . ولو كان ترك المباح غير طاعة لما فعلوه

والجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها أنّ هذه أوّلاً حكاياتُ أحوال . فالاحتجاج بمجرّدها من غير نظر فيها لا يُجدى ؛ إذ لا يلزم أنْ يكون ترْكهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحاً ، لإمكان تركه لغير ذلك من المقاصد . وسيأتى ــ إنْ شاء الله ــ أنّ حكايات الأحوال بمجرّدها غير مفيدة فى الاحتجاج

والثانى أنهـا معارضة بمثلها فى النقيض فقد كان عليه السلام يحبّ الحلواء والعسل ، ويأكل اللحم ويختصّ بالذراع وكانت تعجبه ، وكان يُستعذب له الماء ، ويُنقع له الزبيب والتمر ، ويتطيّب بالمسك ، ويحبّ النساء . وأيضا ، فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين ، والعلمـاء المتّقين ؛ بحيث يقتضى أن الترك عندهم كان غير مطلوب . والقطع أنه لو كان مطلوب الترك عندهم شرعاً ، لبادروا إليه مبادرتّهم لكل نافلة وبِرّ ، ونيل منزلة ودرجة ؛ إذ لم يبادر أحد من الخلق إلى نوافل الخيرات مبادرتَهم ، ولا شارك أحدٌ أخاه المؤمن ــ ممن قرُب عهده أو بعُد ــ فى رِفده وماله مشاركتَهم . يَعلم ذلك مَن طالع سيرهم . ومع ذلك ، فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلا . ولو كان مطلوبا لعلموه قطعا ، ولعملوا بمقتضاه مطلقا من غير استثناء ؛ لكنهم لم يفعلوا . فدلّ ذلك على أنّه عندهم غير مطلوب . بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئا من المباحات ، فنُهوا عن ذلك . وأدلّة هذه الجملة كثيرة . وانظر فى باب المفاضلة بين الفقر

والغنى[1] فى مقدّمات ابن رشد

والثالث[2] إذا ثبت أنّهم تركوا منه شيئاً ، طلباً للثواب على تركه ، فذلك لا من جهة أنّه مباح فقط ، للأدلّة المتقدمة ؛ بل لأمور خارجة ـ وذلك غير قادح فى كونه غير مطلوب الترك ـ :

منها أنّهم تركوه من حيث هو مانع من عبادات ، وحائل دون خيرات ، فيترك ليمكن الإتيان بما يثاب عليه ، من باب التوصّل إلى ما هو مطلوب ؛ كما كانت عائشة رضى الله عنها يأتيها المال العظيم الذى يمكنها به التوسّع فى المباح فتتصدق به ، وتُفطر على أقلّ ما يقوم به العيش . ولم يكن تركها التوسع من حيث كان الترك مطلوبا . وهذا هو محلّ النزاع .

ومنها أنّ بعض المباحات قد يكون مورثا لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه ، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحميدة ؛ فيترك المباح لما يؤدّيه إليه ؛ كما جاء : أنّ عمر بن الخطّاب لما عذلوه فى ركوبه الحمار فى مسيره إلى الشام ، أُتى بفرس . فلمّا ركبه فهملج تحته ، أخبر أنّه أحسّ من نفسه ؛ فنزل عنه ، ورجع إلى حماره . وكما جاء فى حديث الخميصة ذات العَلَم ، حين لبسها النبى ﷺ ، فأخبرهم أنّه نظر إلى عَلَمها فى الصلاة فكاد يفتنه[3] ، وهو المعصوم

(١) لم يختلفوا فى المفاضلة بين أصحاب الوصفين الا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما . وهو محل النظر والأخذ والرد بينهم . فلا محل للاعتراض الذى أورد ههنا بأن الفقر والغنى لا يوضعان فى ميزان المفاضلة وانما التفاضل على قدر العمل الصالح . وسيأتى للمؤلف ـ فى التعارض والترجيح آخر الكتاب ـ بحث جيد فى هذا المعنى

(٢) ينظر وجه الفرق بينه وبين الاول غير الاجمال والتفصيل فى المقاصد . الا أن يقال : انه روعى فى الاول مجرد كونها حكايات أحوال ، وهى لا يؤخذ بها دليلا بمجردها . فلا بد من عرضها على قواعد الشرع . ويكون قوله (لا مكان تركه لغير ذلك من المقاصد) ـ وهى ما فصلها هنا ـ ليس محل القصد فيما سبق

(٣) حديث الخميصة رواه الشيخان وليس فى روايتهما انه كاد يفتنه . بل اتفقا فى رواية على قوله : (انها الهتنى آنفاً عن صلاتى) وذكر البخارى فى رواية أخرى : (فأخاف أن تفتننى)

ﷺ ؛ ولكنّه علّم أمته كيف يفعلون بالمباح إذا أدّاهم إلى ما يُكره ؛ وكذلك قد يكون المباح وسيلة إلى ممنوع ، فيترك من حيث هو وسيلة ؛ كما قيل : إنى لأدَع بيني وبين الحرام سترة من الحلال ، ولا احرّمها . وفى الحديث: « لا يبلغ الرجل درجة المتّقين ، حتى يدعَ مالا بأس به ، حذَراً لما به البأس[1] » وهذا بمثابة مَن يعلم أنّه إذا مرّ لحاجته على الطريق الفلانيّة ، نظر إلى محرّم ، أو تكلّم فيما لا يعنيه ، أو نحوه

ومنها أنّه قد يترك بعض الناس ما يظهر لغيره أنّه مباح ، إذا تخيّل فيه إشكالا وشبهة ، ولم يتخلّص له حلّه . وهذا موضع مطلوب الترك على الجملة بلا خلاف . كقوله: « كنّا ندَع ما لا بأس به حذراً لما به البأس » ولم يتركوا كلّ ما لا بأس به ؛ وإنّما تركوا ما خشُوا أن يُفضى بهم إلى مكروه أو ممنوع

ومنهـا أنّـه قد يترك المبـاح لأنّه لم تحضره نيّة فى تناوله ، إمّا للعون به على طاعـة الله ، وإما لأنه[2] يحبّ أن يكون عمله كلّه خالصا لله ، لا يلوى فيه على حظّ نفسـه من حيث هى طالبـة له ؛ فإنّ من خاصّة عباد الله من لا يحبّ أن يتناول مباحا لكونه مباحا ، بل يتركه حتى يجـد لتناوله قصد عبادة ، أو عونا على عبادة ، أو يكون أخذه له من جهة الإذن لا من جهة الحظّ ؛ لأن الأوّل نوع من الشكر بخلاف الثانى. ومن ذلك أن يتركه حتى

---

(١) رواه الترمذى بلفظ : (لا يبلغ العبد حقيقة التقوى) ورواه فى الترغيب والترهيب بلفظ (لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين) . عن الترمذى . وقال حسن ، وعن ابن ماجه والحاكم . وقال صحيح الاسناد

(٢) يغاير ما قبله فى أن هذا دائما لا يكون عمله الا لأحد هذه الأمور : أن تحضره نية عبادة ، أو عون ما على عبادة ، أو أخذه له من جهة الاذن . فيترك الفعل حتى يجد أحد هذه الأمور . ولعل الأخير يدعو الى الترك فى بعض الاحيان ، وأن مجرد نية أخذه من جهة الاذن لا تكفى ، بل تحتاج لشرط غير ميسور فى كل وقت. فيوكل هذا لأهله . أما الأول فانه قد يتفق أن يتركه لأنه لم تحضره نيـة العون به على عبادة . ولا شك أن الثانى أرقى من صاحب الحال الاول

يصير مطلوبا ؛ كالأكل والشرب ونحوهما ، فإنه – إذا كان لغير حاجة – مباح ؛ كأكل بعض الفواكه ، فيدع التناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء ، ثم يأكل قصدا لإقامة البنية ، والعون على الطاعة . وهذه كلها أغراض صحيحة ، منقولة عن السلف ، وغير قادحة فى مسألتنا

ومنها أن يكون التارك مأخوذ الكلية فى عبادة : من علم ، أو تفكر ، أو عمل مما يتعلق بالآخرة ؛ فلا تجده يستلذ بمباح ، ولا ينحاش قلبه إليه ، ولا يلقى إليه بالاً . وهذا وإن كان قليلا ، فالترك على هذا الوجه يشبه الغفلة عن المتروك . والغفلة عن تناول المباح ليس بطاعة ؛ بل هو فى طاعة بما اشتغل به . وقد نقل مثل هذا عن عائشة حين أتيت بمال عظيم فقسمته ، ولم تبق لنفسها شيئا ؛ فعوتبت على تركها نفسها دون شيء . فقالت : « لا تعنينى لو كنت ذكرتنى لفعلت . » ويتفق مثل هذا للصوفية . وكذلك إذا ترك المباح لعدم قيام النفس له[1] ، هو فى حكم المغفول عنه

ومنها أنه قد يرى بعض ما يتناوله من المباح إسرافا . والإسراف مذموم . وليس فى الإسراف حد يوقف دونه ؛ كما فى الإقتار . فيكون التوسط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين . فيرى الإنسان بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف ، فيتركه لذلك ، ويظن من يراه ممن ليس ذلك إسرافا فى حقه أنه تارك للمباح . ولا يكون كما ظن . فكل أحد فيه فقيه نفسه – والحاصل أن التفقه فى المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه ، والعمل على ذلك مطلوب . وهو شرط من شروط تناول المباح . ولا يصير بذلك المباح مطلوب الترك ، ولا مطلوب الفعل ؛ كدخول المسجد[2] لأمر مباح ، هو مباح . ومن

(١) كترك تناول بعض المأكولات لأن نفسه لا تقبل عليها ولا تتلذذ بها وإن كان الغير على خلاف ذلك

(٢) تنظير لا تمثيل

شرطه أن لايكون جنبا ، والنوافل من شرطها الطهارة ، وذلك واجب . ولا يصير دخول المسجد ولا النافلة بسبب ذلك واجبين . فكذلك هنا تناول المباح مشروط بترك الإسراف ؛ ولا يصير ذمّ الإسراف فى المباح ذمّاً للمباح مطلقا .

وإذا تأمّلت الحكايات فى ترك بعض المباحات عمّن تقدّم ، فلا تعدو هذه الوجوه . وعند ذلك لاتكون فيها معارضة لما تقدّم . والله أعلم

﴿ والثالث من الأمور المعارضة ﴾ ماثبت من فضيلة الزهد فى الدنيا ، وترك لذّاتها وشهواتها . وهو مما اتُّفق على مدح صاحبه شرعاً ، وذمّ تاركه على الجملة . حتى قال الفُضيل بن عِياض : « جُعل الشرّ كلّه فى بيت ؛ وجعل مفتاحه حبّ الدنيا . وجعل الخير كله فى بيت ؛ وجعل مفتاحه الزهد » وقال الكتّانى الصوفى : « الشيء الذى لم يخالف فيه كوفى ، ولا مدنى ، ولا عراقى ، ولا شامى ، الزهد فى الدنيا ، وسخاوة النفس ، والنصيحة للخَلق » قال القشيرى: يعنى أن هذه الأشياء لايقول أحد إنها غير محمودة . والأدلة من الكتاب والسنة على هذا لا تكاد تنحصر والزهد حقيقة إنما هو فى الحلال . أما الحرام فالزهد فيه لازمٌ من أمر الإسلام ، عامٌّ فى أهل الإيمان ، ليس ممّا يتجاري فيه خواص المؤمنين مقتصرين عليه فقط ؛ وإنما تجارَوْا فيما صاروا به من الخواصّ ، وهو الزهد فى المباح . فأمّا المكروه فذو طرفين ؛ وإذا ثبت هذا فمحال عادة أن يتجاروا فيه هذه المجاراة وهو لا فائدة فيه . ومحال أن يمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه

والجواب من أوجه :

أحدها أنّ الزهد ــ فى الشرع ــ مخصوص بما طلب تركه ، حسبما يظهر

من الشريعة . فالمباح فى نفسه خارج عن ذلك ، لما تقدم من الأدلة . فإذا أطلق بعض المعبرين لفظ الزهد على ترك الحلال ، فعلى جهة المجاز ، بالنظر إلى ما يفوت من الخيرات ، أو لغير ذلك مما تقدم

والثانى أن أزهد البشر ﷺ ، لم يترك الطيبات جملة إذا وجدها . وكذلك من بعده من الصحابة والتابعين ، مع تحققهم فى مقام الزهد

والثالث أن ترك المباحات إما أن يكون بقصد أو بغير قصد . فإن كان بغير قصد فلا اعتبار به ؛ بل هو غفلة لا يقال فيه : « مباح »، فضلا عن أن يقال فيه: « زهد ». وإن كان تركه بقصد ، فإما أن يكون القصد مقصوراً على كونه مباحا ، فهو محل النزاع ؛ أو لأمر خارج ، فذلك الأمر إن كان دنيوياً كالمتروك ، فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد ؛ وإن كان أخرويا ، فالترك إذاً وسيلة إلى ذلك المطلوب . فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب ، لا من جهة مجرد الترك . ولا نزاع فى هذا .

وعلى هذا المعنى فسره الغزالى إذ قال : « الزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . » فلم يجعله مجرد الانصراف عن الشيء خاصة، بل بقيد الانصراف إلى ما هو خير منه ؛ وقال فى تفسيره : « ولما كان الزهد رغبة عن محبوب بالجملة ، لم يتصور إلا بالعدول إلى شيء هو أحب منه . وإلا فترك المحبوب لغير الأحب محال . » ثم ذكر أقسام الزهد . فدل على أن الزهد لا يتعلق بالمباح من حيث هو مباح على حال . ومن تأمل كلام المعتبرين فهو دائر على هذا المدار

فصل

وأمّا كون المباح غير مطلوب الفعل فيدلّ عليه كثيرٌ مما تقدّم [١] ؛ لأنَّ كلا الطرفين من جهته فى نفسه على سواء • وقد استدلّ من قال إنه مطلوب ، بأنّ كلّ مباح تركُ حرام ؛ وترك الحرام واجب ؛ فكل مباح واجب.. إلى آخر ما قرّره الأصوليون عنه • لكن هذا القائل يظهر منه أنّه يسلّم أنّ المباح ـ مع قطع النظر عمّا يستلزم ـ مستوى الطرفين • وعند ذلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح [٢] لوجوه :

أحدها لزوم أن لا توجد الإباحة فى فعل من الأفعال عيناً [٣] ألبتة ؛ فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بإباحة أصلا • وهذا باطل باتّفاق . فإنّ الأمة ـ قبل هذا المذهب ـ لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة ، كما تحكم عليها بسائر الأحكام ، وإن استلزمت ترك الحرام • فدلّ على عدم اعتبارها لما يُستلزم ؛ لأنه أمر خارج عن ماهيّة المباح

والثانى أنّه لو كان كما قال ، لارتفعت الإباحة رأسا عن الشريعة . وذلك باطل على مذهبه ومذهب غيره

(١) يجرى فيه الدليل الأول ، لا الثانى ، ويجرى فيه الثالث باعتبار قوله (ولا معقول فى نفسه) ، لا باعتبار قوله (غير صحيح باتفاق) لأنه فى الترك غير متفق عليه . ولا يجرى فيه الخامس . ويجرى فيه السادس . وقد أعاده هنا بقوله أحدها لأنه احتاج هنا الى كلام فيه والى رد على الكعبي ليس محله هناك . ويجرى فيه الشق الأخير من الدليل السابع. فصح قوله : يدل عليه كثير مما تقدم . وعليك بالنظر فى تطبيق ذلك

(٢) لم يقل : وعند ذلك يكون الخلف لفظيا ، لأنه ـ وان وافقهم فى هذا ـ يرى أن استلزامه للواجب حتم، لأن فيه ترك محرم دائماً ، بخلافه عندهم فانه يجرى عليه ما يجرى على الذريعة . وتكون تسميته مباحا لا محصل لها على رأيه، فلا يوجد فعل فى الخارج مباح أبدا ، لانه مهما وقع ما يسمى مباحا فهو واجب، وهو مبنى الرد فى الوجه الأول . وسيرتب عليه الوجه الثانى وهو أن يكون وضع هذا القسم بين الأحكام الشرعية عبثا . ولا يقول هو بذلك كغيره

(٣) أى فى أى فعل معين

بيانه أنه إذا كانت الإباحة غير موجودة فى الخارج على التعيين ، كان وضعها فى الأحكام الشرعية عبثاً ؛ لأن موضوع الحكم هو فعل المكلف ؛ وقد فرضناه واجباً . فليس بمباح . فيبطل قسم المباح أصلاً وفرعاً . إذ لا فائدة شرعا فى إثبات حكم لا يقضى على فعل من أفعال المكلف

والثالث أنه لو كان كما قال ، لوجب مثل ذلك فى جميع الأحكام الباقية ؛ لاستلزامها ترك الحرام . فتخرج عن كونها أحكاما مختلفة ، وتصير واجبة

فإن التزم ذلك باعتبار الجهتين حسبما نقل عنه ، فهو باطل ؛ لأنه يعتبر جهة الاستلزام ، فلذلك نفي المباح ؛ فليعتبر جهة الاستلزام فى الأربعة الباقية فينفيها . وهو خلاف الإجماع والمعقول . فإن اعتبر [1] فى الحرام والمكروه جهة النهى ، وفى المندوب جهة الأمر ـ كالواجب ـ لزمه اعتبار جهة التخيير فى المباح ؛ إذ لا فرق بينهما من جهة معقولها

فإن قال : يخرج المباح عن كونه مباحاً بما يؤدى إليه ، أو بما يتوسل به إليه : فذلك غير مسلم . وإن سلم فذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به ؛ والخلاف فيه معلوم . فلا نسلم أنه واجب . وإن سلم فكذلك الأحكام الأخر ؛ فيصير الحرام والمكروه والمندوب واجبات ، والواجب من جهة واحدة واجباً من جهتين . وهذا كله لا يتحصل له مقصود معتبر فى الشرع

فالحاصل أن الشارع لا قصد له فى فعل المباح دون تركه ، ولا فى تركه دون فعله ؛ بل قصده جعله لخيرة المكلف . فما كان من المكلف من فعل أو ترك ، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه . فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلف كخصال الكفارة ، أيهما فعل فهو قصد الشارع ؛ لا أن للشارع قصداً

---

(١) أى لتبقى الاحكام الاربعة ولا تنفى، حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول. وذلك بألا يعتبر فيها جهة الاستلزام بل جهة النهى أو الأمر

فى الفعل بخصوصه ، ولا فى الترك بخصوصه

لكن يرد على مجموع الطرفين[1] إشكال زائد على ماتقدم فى الطرف الواحد ؛ وهو أنه قد جاء فى بعض المباحات ما يقتضى قصد الشارع إلى فعله على الخصوص ، وإلى تركه على الخصوص .

فأما الأول فأشياء : (منها) الأمر بالتمتع بالطيبات ؛ كقوله تعالى : ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً﴾ وقوله : ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ﴾ وقوله : ﴿يَأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً﴾ ... إلى أشباه ذلك مما دل الأمر به على قصد الاستعمال . وأيضاً فإن النعم المبسوطة فى الأرض لتمتعات العباد ، التى ذكرت المنة بها ، وقررت عليهم ، فهم منها القصد إلى التنعم بها ؛ لكن بقيد الشكر عليها . (ومنها) أنه تعالى أنكر على من حرم شيئاً مما بث فى الأرض من الطيبات ، وجعل ذلك من أنواع ضلالهم . فقال تعالى : ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ؟ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ أى خلقت لأجلهم ﴿خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ لا تباعة فيها ولا إثم . فهذا ظاهر فى القصد إلى استعمالها دون تركها . (ومنها) أن هذه النعم هدايا من الله للعبد ؛ وهل يليق بالعبد عدم قبول هدية السيد ؟ ! هذا غير لائق فى محاسن العادات ، ولا فى مجارى الشرع ؛ بل قصد المهدى أن تقبل هديته . وهدية الله إلى العبد ما أنعم به عليه . فليقبل ، ثم ليشكر له عليها . وحديث ابن عمر وأبيه عمر فى مسألة قصر الصلاة ، ظاهر فى هذا المعنى ؛ حيث قال عليه

---

(١) أى استواء الفعل والترك فى المباح . فالاشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوبا . أما هنا فعلى كون كل منهما غير مطلوب . فيقال : كيف وقد طلب الفعل ، وطلب الترك أيضا ؟ فهل مع هذا يقال ان المباح يستوى طرفاه ؟

السلام : « إنّها صدقةٌ تصدّق اللهُ بها عليكم فاقبلوا صدقتَه[1] » زاد في حديث ابن عمر الموقوف عليه : « أرأيت لو تصدقتَ بصدقة فرُدّت عليك؟ ألم تغضب؟ » وفي الحديث : « إنّ الله يحبّ أن تؤتى رُخَصُه ، كما يحبّ أن تُؤتى عزائمه[2] » وغالب الرخص في نمط الإباحة ، نزولا عن الوجوب كالفطر في السفر ، أو التحريم كما قاله طائفة في قوله : (ومَن لم يَستَطِعْ منكم طَوْلاً أن يَنكِحَ المحصَنَاتِ المُؤمِناتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أيمانُكم من فَتَياتِكم المؤمناتِ) إلى آخرها . وإذا تعلّقت المحبة بالمباح كان راجح الفعل . فهذه جملة تدلّ على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه

وأمّا ما يقتضي القصد إلى الترك على الخصوص ، فجميع ما تقدّم من ذمّ التنعمات والميل إلى الشهوات على الجملة ؛ وعلى الخصوص قد جاء مايقتضي تعلق الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة ؛ كالطلاق السنّي[3] ، فإنه جاء في الحديث وإن لم يصح : « أبغضُ الحلالِ إلى الله الطلاقُ[4] » ولذلك لم يأت به صيغةُ أمر في القرآن ولا في السنّة كما جاء في التمتّع بالنِعم ؛ وإنما جاء مثل قوله : (الطلاق مرتانِ)(فإن طَلَّقَها فلا تحِلُّ له مِن بعدُ) (يَأَيُّهَا النبيُّ إذَا طَلَّقتُمُ النِّساءَ فطلِّقوهُن لِعِدَّتِهِنّ) (فإذا بَلَغْنَ أجَلَهُنّ فأمْسِكوهُنّ بمعروفٍ أو فارِقُوهُنّ بمعروف .) ولا شك أن جهة البغض في المباح مرجوحة .[5] وجاء : « كلُّ لهو

(١) ذكره في المشكاة عن مسلم باسقاط لفظ (انها) . وكذلك ذكره في نيل الاوطار بغير انها عن الجماعة الا البخاري . (والجماعة في اصطلاحه أصحاب الكتب الستة وأحمد).
(٢) رواه أحمد والبيهقي عن ابن عمر ، والطبراني عن ابن عباس مرفوعا ، وعن ابن مسعود بنحوه . قال ابن طاهر : وقفه عليه أصح اه مناوي على الجامع الصغير
(٣) وهو الذي رسمته السنة بان يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسها فيه . أما البدعي فليس بمباح حتى يمثل به
(٤) رواه أبو داود
(٥) أي تجعله مرجوحا ، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجحا

باطلٌ إلاّ ثلاثة[1] » وكثير من أنواع اللهو مباح ، واللعب أيضاً مباح ، وقد ذُمّ . فهذا كلّه يدلّ على أن المباح لا ينافى قصد الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر . وذلك مما يدلّ على أن المباح يتعلق به الطلب فعلا وتركا على غير الجهات المتقدمة[2]

والجواب من وجهين: أحدهما إجمالىّ والآخر تفصيلىّ

فالإجمالىّ أن يقال : إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوى الطرفين ، فكل ماترجّح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً . إما لأنه ليس بمباح حقيقة وإن أطلق عليه لفظ المباح ؛ وإما لأنه مباح فى أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج . وقد يسلّم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة .

وأما التفصيلىّ فإنّ المباح ضربان : أحدهما أن يكون خادماً لأصل ضرورىّ أو حاجىّ أو تكميلىّ ؛ والثانى أن لايكون كذلك .

فالأول قد يراعى من جهة ماهو خادم له ، فيكون مطلوباً ومحبوباً فعله ؛ وذلك أن التمتع بما أحلّ الله من المأكل ، والمشرب ، ونحوها ، مباح فى نفسه ؛ وإباحته بالجزء[3] . وهو خادم لأصل ضرورىّ وهو إقامة الحياة ؛ فهو مأمور به من هذه الجهة ، ومعتبر ومحبوب من حيث هذا الكلىّ المطلوب . فالأمر به

---

(١) أخرجه ابن خزيمة وصححه الحاكم .

(٢) أى الخارجة عنه . الآتية بطريق الاستلزام . يعنى بل ذلك راجع لنفس المباح. فلا تصلح هنا الاجوبة المتقدمة

(٣) يعنى أنه باعتبار هذا المأكول بعينه، وهذا الجزئى من الملبس والمشرب بخصوصه، مباح . وباعتبار أنه يخدم ضروريا وهو اقامة الحياة وهى جهة كلية يكون مطلوبا ويؤمر به. لا من جهة خصوصيته بل من جهة كليته فليس الأمر آتيا من جهة كونه خوخاأو تفاحا أو خبزا فى وقت كذا، بل من الوجهة العامة . ومن هنا يجيء قوله تعالى: (يأيها الرسل كلوا من الطيبات) (يأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم) الى غير ذلك من صيغ الأوامر

راجع إلى حقيقته[1] الكلّية ، لا إلى اعتباره الجزئى . ومن هنا يصح كونه هدية يليق فيها القبول دون الردّ ، لا من حيث هو جزئىّ معين

والثانى إما أن يكون خادما لما يَنقض أصلا من الأصول الثلاثة المعتبرة ، أو لا يكون خادما لشيء ؛ كالطلاق[2] ، فإنه ترك للحلال الذى هو خادم لكلّى إقامة النسل فى الوجود ، وهو ضرورىّ ، ولإقامة مطلق الألفة والمعاشرة واشتباك العشائر بين الخلق ، وهو ضرورىّ أو حاجى أو مكمِّل لأحدهما . فإذا كان الطلاق بهذا النظر خَرماً لذلك المطلوب ونقضاً عليه ، كان مبغَضاً ، ولم يكن فعله أولى من تركه ، إلا لمعارض أقوى كالشقاق وعدم إقامة حدود الله . وهو من حيث كان جزئيا فى هذا الشخص ، وفى هذا الزمان ؛ مباح وحلال . وهكذا القول فيما جاء من ذم الدنيا • وقد تقدّم • ولكن لمّا كان الحلال فيها قد يُتناول فيَخرِم ما هو ضرورىّ كالدِّين[3] ـ على الكافر ، والتقوى ـ على العاصى ، ـ كان من تلك الجهة مذموما . وكذلك اللهو واللعب والفراغ من كل شغل ، إذا لم يكن فى محظور ، ولا يلزم عنه محظور ، فهو مباح ؛ ولكنه مذموم ولم يرضه العلماء • بل كانوا يكرهون أن لا يُرى الرجل فى إصلاح معاش ، ولا في إصلاح معاد ؛ لأنه قطعُ زمان فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية • وفى القرآن : (ولا تَمْشِ فى الأَرْضِ مَرَحاً) إذ يشير إلى هذا المعنى • وفى الحديث : « كلُّ لهوٍ باطلٌ إلاّ ثلاثة» ويعنى بكونه باطلا أنه عبث

(١) وهذا غير الاستلزام وغير الامور الخارجية التى سبق الكلام عليها فى الرد على الكعبى

(٢) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذى يخدم ضروريا كليا هو أقامة النسل . فالطلاق خدم ما ينقض أصلا كليا وحاجيا ايضا كما سيقول

(٣) فان المال واقتناءه حلال فى ذاته ، ولكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص فيكون سببا فى الكفر او الاستمرار عليه وهذا فى الكافر ، وقد يكون سببا فى خرم التقوى وهدمها ، بالنسبة للمسلم العاصى

أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تجنى. بخلاف اللعب مع الزوجة، فإنه مباح يخدم أمراضروريا وهو النسل. وبخلاف تأديب الفرس، وكذلك اللعب بالسهام، فإنهما يخدمان أصلا تكميلياً وهو الجهاد[1] • فلذلك استثنى هذه الثلاثة من اللهو الباطل • وجميع هذا يبين أن المباح من حيث هو مباح غير مطلوب الفعل ولا الترك بخصوصه [2]

وهذا الجواب مبنى على أصل آخر ثابت فى الأحكام التكليفية فلنضعه هنا. وهى:

المسألة الثانية

فيقال: إنّ الإباحة بحسب الكلّية والجزئيّة يتجاذبها الأحكام البواقى. فالمباح يكون مباحا بالجزء، مطلوبا بالكلّ على جهة الندب، أو الوجوب؛ ومباحاً بالجزء، منهيا عنه بالكلّ على جهة الكراهة، أو المنع. فهذه أربعة أقسام

فالأوّل كالتمتّع بالطيّبات[3] من المأكل، والمشرب، والمركَب، والملبس ـ ممّا سوى الواجب من ذلك، والمندوب المطلوب فى محاسن العبادات، أو المكروه

(١) عده هنا من التكميليات وسيعده فى كتاب المقاصد من الضروريات. ولا تعارض بين المقامين، اذ لامانع من جعله ضروريا فى حال، وتكميليا فى حال، فالأول فيما اذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية. والثانى فيما اذا دعت اليه حاجة كون كلمة الاسلام هى العليا، أو توقف عليه كف بعض الاذى عن المسلمين

(٢) هذه هى فائدة الاشكال والجواب عنه. ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضى كله وفى الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه وأنه لابد أن نزيد هذه الكلمة الوجيزة (بخصوصه)

(٣) أى أن التمتع بهذه الطيبات اذا لم يكن واجبا (كما اذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت اليه حاجة رفع الحرج)، ولا مندوبا (كما اذا كان داخلا فيما هو من محاسن العادات)، ولا مكروها (كما اذا كان فيه اخلال بمحاسنها كالاسراف فى بعض أحواله) ـ نقول ان التمتع بهذه الطيبات اذا لم يكن واحدا من هذه الثلاثة ـ يكون مباحا بالجزء مندوبا بالكل. فلو تركه الناس جميعا واخلوا به لكان مكروها. فيكون فعله كلية مندوبا اليه شرعا

فى محاسن العادات، كالإسراف فهو مباح بالجزء. فلو ترك بعض الاوقات[1] مع القدرة عليه، لكان جائزاً كما لو فعل. فلو ترك جملة لكان على خلاف ما ندبَ الشرعُ إليه ففى الحديث: «إذا أوسعَ اللهُ عليكم فأوسِعوا على أنفسكم؛ وإنّ اللهَ يحب أن يرى أثر نعمته على عبده[2]» وقوله فى الآخر حين حسَّن من هيئته: «أليس هذا أحسن[3]؟» وقوله: «إن الله جميلٌ يحبّ الجمال[4]» بعد قول الرجل: إنّ الرجل يحبّ أن يكون ثوبُه حسنا ونعله حسنة وكثير من ذلك. وهكذا لو ترك الناس كلُّهم ذلك لكان مكروها

والثانى كالأكل، والشرب، ووطء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة، كقوله تعالى: (وأحلَّ اللهُ البيعَ وحرَّمَ الرِّبَا) (أُحِلَّ لَكُمْ صيدُ البحرِ وطعامُه) (أُحِلَّتْ لكم بَهيمةُ الإنعَام) وكثير من ذلك. كل هذه الأشياء مباحة بالجزء؛ أى إذا اختار أحد هذه الأشياء على ماسواها فذلك جائز، أو تركها الرجل فى بعض الأحوال أو الأزمان، أو تركها بعض الناس[5] لم يقدح ذلك، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك، لكان تركا

(١) مقتضاه مع سياق الاحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل فى حق الشخص الواحد بعينه. وقوله بعد لو تركه الناس جميعا لكان مكروها يقتضى أن طلبه كفائى لو قام به البعض سقط عن الباقى. ولو كان قادرا عليه فلم يفعله راسا لم يكن مكروها ولعل الاول هو المعول عليه. ويشهد له قوله فى الثانى: اذا اختار أحدها، أو تركها الرجل فى بعض الاحيان أو تركها بعض الناس

(٢) الجزء الأول من الحديث رواه البخارى عن أبى هريرة، والجزء الأخير أخرجه الترمذى والحاكم

(٣) أخرجه مالك بلفظ «أليس هذا خيرا؟»

(٤) أخرجه مسلم وابو داود والترمذى - وقد وردت هذه الجملة: (ان الله جميل يحب الجمال) مستقلة، من طرق أخرى

(٥) هذا فى غير الاكل والشرب مثلا. أما هما فلا. بل الذى يجرى فيهما قوله تركها فى بعض الاحوال. فقوله فلو فرضنا ترك الناس كلهم يعنى أو فرضنا ترك الشخص لمثل الاكل والشرب دائما وكليا لكان الخ فهو مع كونه ذكر أحوالا كثيرة اكتفى بافتراض

لما هو من الضروريات المأمور بها . فكان الدخول فيها واجبا بالكل

والثالث كالتنزّه[1] فى البساتين ، وسماع تغريد الحمام ، والغناء المباح ، واللعب المباح بالحمام أو غيرها . فمثل هذا مباح بالجزء . فإذا فعل يوماً مّا ، أو فى حالة مّا ، فلا حرج فيه . فإن فعل دائماً كان مكروها ، ونُسب فاعله إلى قلة العقل ، وإلى خلاف محاسن العادات ، وإلى الإسراف فى فعل ذلك المباح

والرابع كالمباحات التى تقدح فى العدالةِ المداومةُ عليها وإن كانت مباحة . فإنها لا تقدح إلاّ بعد أن يعدّ صاحبها خارجا عن هيئآت أهل العدالة ، وأُجرى صاحبها مُجرى الفسّاق ، وإن لم يكن كذلك . وماذلك إلاّ لذنب اقترفه شرعا . وقد قال الغزالى : إن المداومة على المباح قد تصيّره صغيرة ؛ كما أنّ المداومة على الصغيرة تصيّرها كبيرة . ومن هنا قيل : لا صغيرة مع الإصرار .

فصل

إذا كان الفعل مندوبا بالجزء كان واجباً بالكلّ [2] ؛ كالأذان فى المساجد الجوامع أو غيرها ، وصلاة الجماعة ، وصلاة العيدين ، وصدقة التطوّع ، والنكاح ، والوتر ، والفجر ، والعمرة ، وسائر النوافل الرواتب .

الترك فى بعضها فقط ، مع اعتباره عموم الحكم لما بقى من وجوه الافتراض . ويمكن أن يقال نظيره فى القسم الاول .

فكأنه قال فى القسمين : ولو فرضنا ترك الشخص دائما وكليا لكان تاركا للمندوب فى الاول ، وللواجب فى الثانى فيما يكون فيه ذلك كالا كل والشرب

(١) فى هذا القسم والذى بعده ، جعل الكلام فى الشخص الواحد جزئيا وكليا . فتنبه

(٢) اما كفائيا كالأذان واقامة الجماعة واما عينياً كباقى الأمثلة الا ما يأتى بعد من النكاح فوجوبه الكفائى بقدرمايتحقق منه مقصود الشارع

فإنها مندوب إليها بالجزء . ولو فرض تركها جملة لجرح التارك لها . ألا ترى أن في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام ؟ ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه وكذلك صلاة الجماعة مَن داوم على تركها يجرح ، فلا تقبل شهادته ؛ لأن في تركها مضادةً لإظهار شعائر الدين . وقد توعد الرسول عليه السلام من داوم على ترك الجماعة فهمّ أن يحرق عليهم بيوتهم ؛ كما كان عليه السلام لا يُغير على قوم حتى يُصبح فان سمع أذاناً أمسك ؛ وإلا أغار . والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع ، من تكثير النسل ، وإبقاء النوع الانسانيّ ، وما أشبه ذلك . فالترك لها جملةً مؤثّر في أوضاع الدين إذا كان دائماً ، أما إذا كان في بعض الأوقات فلا تأثير له ، فلا محظور في الترك

فصل

إذا كان الفعل مكروها بالجزء كان ممنوعا بالكل ؛ كاللعب بالشّطرنج والنَّرد بغير مقامرة ، وسماع الغناء المكروه . فان مثل هذه الأشياء إذا وقعت على غير مداومة ، لم تقدح في العدالة . فان داوم عليها قدَحتْ في عدالته . وذلك [1] دليل على المنع بناء على أصل الغزالي [2] . قال محمد بن عبد الحكم في اللعب بالنرد والشطرنج : إن كان يُكثر منه حتى يَشغَله عن الجماعة لم تُقبل شهادته ، وكذلك اللعب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة ، والحلول بمواطن التهم لغير عذر ، وما أشبه ذلك

فصل

أما الواجب إن قلنا إنه مرادف للفرض ، فانه لابد أن يكون

---

(١) وذلك — أي قدح المداومة على المكروهات في العدالة ، وإخراج صاحبها عن أهلية الشهادة — دليل على أنه اقترف ذنبا

(٢) وهو أن المداومة على المباح قد تصير صغيرة . بل هذا أولى من المداومة على بعض المباحات

واجباً بالكل والجزء ؛ فان العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئى. و إذا كان واجبا بالجزء فهو كذلك بالكل من باب أولى . ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكلية والجزئية أم لا ؟

أما بحسب الجواز [1] فذلك ظاهر ، فانه اذا كانت هذه الظُّهر المعيّنة فرضاً على المكلف يأثم بتركها . ويُعدّ مرتكبَ كبيرة ، فينفّذ عليه الوعيد بسببها إلا أن يعفوَ الله ، فالتارك لكل ظهر أو لكل صلاة أحرى بذلك . وكذلك القاتل عمداً إذا فعل ذلك مرة ، مع من كثر ذلك منه وداوم عليه ، وما أشبه ذلك ؛ فإن المفسدة بالمداومة أعظم منها فى غيرها .

وأما بحسب الوقوع فقد جاء مايقتضى ذلك ؛ كقوله عليه السلام فى تارك الجمعة « مَن ترَكَ الجمعة ثلاثَ مراتٍ طبعَ اللهُ على قلبه [2] » فقيّد بالثلاث كما ترى . وقال فى الحديث الآخر : « من تركها [3] استخفافاً بحقها أو تهاوناً [4] » مع أنه لو تركها [5] مختاراً غير متهاونٍ ولا مستخفٍّ ، لكان تاركا للفرض ، فإنما

(١) أي جواز ذلك وامكان وقوعه شرعا . ويأتى مقابله وهو الوقوع بالفعل فى قوله (وأما بحسب الوقوع)

(٢ و٤) رواية أصحاب السنن كما فى التيسير . « من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه » ورواه فى الترغيب بلفظ التيسير عن أصحاب السنن وابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحهما والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم . وفى رواية عن احمد باسناد حسن ، والحاكم وقال صحيح الاسناد (من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه) . وهناك روايات أخرى تختلف فى كثير من الألفاظ وليس منها ماهنا

(٣) ذكر الحديث بهذه الرواية — على مافيها — ليفيد ان الشارع رتب على تكرار الترك مارتبه على الترك تهاونا واستخفافا . ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف . فدل على أن جريمة التكرار أكبر من جريمة للمرة الواحدة . ولا يخفى عليك حكمة ذلك فان تكرار الترك لغير عذر وان لم تشعر النفس فيه بالاستخفاف ولم يخطر بالبال ، الا أنه فى الواقع لا بد أن يكون مركوزا فى نفس الشخص الذى يتكرر منه الترك لانه هو السبب الحقيقى للتكرار كما يشير اليه كلامه بعد

(٥) أى مرة واحدة لكان تاركا للفرض، أى ولم يرتب عليه الطبع على القلب

قال ذلك لأن مرات أولى فى التحريم ؛ وكذلك[1] لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون . وانبنى على ذلك فى الفقه أن من تركها ثلاث مرات من غير عـذر ، لم تجز شهـادته • قاله سحنون • وقال ابن حبيب عن مطرّف وابن الماجشون : إذ تركها مراراً لغير عذر لم تجز شهادته • قاله سحنون[2] •وكذلك يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذلك : إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة . فإنْ تمادَى وأكثرَ منه كان قادحاً فى شهادته ، وصار فى عداد مَن فَعل كبيرة ؛ بناءً على أنّ الإصرارَ على الصغيرة يصيّرها كبيرة •

وأما إن قلنا : إنّ الواجب ليس بمرادف للفرض ، فقد يطرد فيه ماتقدّم، فيقال: إنّ الواجب إذا كانواجباً بالجزء كانفرضاً بالكل[3] .لا مانع يمنع من ذلك . فانظر فيه وفى أمثلته منزّلا على مذهب الحنفيـة . وعلى هـذه الطريقة يستتبّ التعميم فيقال فى الفرض[4] : إنـه يختلف بحسب الكلّ والجزء ، كما تقدم بيانه أوّل الفصل . وهكذا القول فى الممنوعات أنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء؛ و إن عدّت فى الحكم فى مرتبة واحدة وقتاً ما ، أو فى حالة ما ، فلا تكون كذلك فى أحوال أخر ، بل يختلف الحكم فيها ؛ كالكذب من غير عـذر . وسائر الصغائر ، مع المداومة عليها ؛ فإن المداومة لها تأثير فى كِبَرها . وقـد ينضاف الذنب إلى الذنب فيعظُم بسبب الإضافـة : فليست

---

(١) لعل صوابه(كما) ويكون بيانا لحكمة ذكر الحديث الثانى

(٢) أنظر مامعنى اعادته هنا ؟ فلعل هنا تحريفا

(٣) اى فينزل الواجب منزلة المندوب فيما سبق ، ويكون جزئيه واجبا وكليه فرضا . بل يكون هذا أولى من المندوب . وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التى شرحت فى المندوب والمكروه والمباح ، واختلافها جزئيا عنها كليا ، وأخذ الكلىّ حكماً آخر من الاحكام الخمسة غير ما كان فى الجزئى

(٤) أى أيضا كما قيل فى الواجب والاقسام قبله ، لكن بالطريقة التى ذكرها فى هذا الفصل من أن جريمة التكرار أكبر من الترك وهكذا مما سبق له . لا أنه يأخذ لقبا آخر من ألقاب الاحكام الخمسة لم يكن له قبلا فى الجزئية . ومثله يقال فى الحرام

سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه. ولذلك عدّوا سرقةَ لقمة، والتطفيفَ بحبة، من باب الصغائر ــ مع أنّ السرقة معدودة من الكبائر ــ وقد قال الغزالي: قلما يُتصوَّر الهجوم على الكبيرة بغتة، من غير سوابقَ ولواحقَ من جهة الصغائر ــ قال ــ ولو تُصوِّرتْ كبيرة وحدها بغتة، ولم يتفق عوده إليها، ربما كان العفو إليها أرجى من صغيرة واظب عليها عمره

فصل

هذا وجهٌ من النظر مبنيّ على أن الأفعال كلّها تختلف أحكامها بالكلّية والجزئية من غير اتفاق [(1)]

ولمدّعٍ أنْ يدّعي اتّفاق أحكامها وإن اختلفت بالكلّية والجزئية. أمّا في المباح فمثل قتل كلّ مؤذ، والعمل بالقراض، والمساقاة، وشراء العريّة، والاستراحة بعد التعب، حيث لا يكون ذلك متوجّه الطلب، والتداوي إن قيل إنّه مباح؛ فإنّ هذه الاشياء إذا فعلت دائماً أو تركت دائماً، لا يلزم من فعلها ولا من تركها إثم، ولا كراهة، ولا ندب، ولا وجوب. وكذلك لو ترك الناس كلّهم ذلك اختيارا، فهو كما لو فعلوه كلّهم. وأمّا في المندوب، فكالتداوي إن قيل بالندب فيه؛ لقوله عليه السلام: «تَداوَوْا [(2)]»، وكالإحسان في قتل الدوابّ المؤذية؛ لقوله: «إذا قتلتم فأحسِنوا القتلة [(3)]». فإنّ هذه

(١) أي في الحكم بين الجزئي والكلي، ويجعل ذلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف وقوله ولمدع الخ أي له أن ينازع في اطراد القاعدة، ويقول بل قد يستوي حكم الكلية والجزئية. وذلك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها في كل نوع من أنواع الاحكام الخمسة

(٢) بعض حديث أخرجه أبوداود عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أن الله تعالى أنزل الدواء والداء، وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام)

(٣) بعض حديث أخرجه الخمسة الا البخاري. ولفظه كما في التيسير: (ان الله تعالى كتب الاحسان على كل شيء. فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة، واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته)

الأمور لو تركها الإنسان دائما لم يكن مكروهاً [1] ولا ممنوعاً . وكذلك لو فعلها دائما . وأمّا فى المكروه ، فمثل قتل النمل إذا لم تؤذِ ، والاستجمار بالحُمَمة والعظم وغيرها مما يُنقى ، إلاّ أنّ فيه تلويثا أو حقًّا للجن . فليس النهى عن ذلك نهى تحريم ، ولا ثبت أنّ فاعل ذلك دائما يُجَرّح به ولا يؤثّم . وكذلك البول فى الُجحر ، واختناث الأسقية فى الشرب . وأمثال ذلك كثيرة . وأمّا فى الواجب والمحرّم فظاهرٌ أيضا التساوى ؛ فإنّ الحدود وضعت على التساوى : فالشارب للخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة، وقاذف الواحد [2] كقاذف الجماعة ؛ وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس فى إقامة الحدود عليهم ؛ وكذلك تارك صلاة واحدة مع المديم الترك ؛ وما أشبه ذلك .

وأيضا فقد نص الغزالىّ على أنّ الغيبة ، أو سماعها ، والتجسس ، وسوء الظنّ ، وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأكل الشبهات ، وسبّ الولد والغلام ، وضربهما بحكم الغضب زائدا على حدّ المصلحة ، وإكرام السلاطين الظلمة ، والتكاسل عن تعليم الأهل والولد مايحتاجون إليه من أمر الدين ، جارٍ دوامُها مجرى الفلتات فى غيرها ؛ لأنّها غالبة فى الناس على الخصوص ، كما كانت الفلتات فى غيرها غالبة . ولا يقدح فى العدالة دوامها كما لاتقدح فيها الفلتات . فإذا ثبت هذا استقامت الدعوى فى أنّ الأحكام قد تستوى ، وإن اختلفت الأفعال بحسب الكلية والجزئية .

ولصاحب النظر الأوّل أن يجيب بأنّ ما استشهد به على الاستواء محتمل :

---

(١) الجارى على ما تقدم أن يقول لم يكن ممنوعا، وأيضا فالذى يراد نفيه هنا أن تكون واجبة بالكل أى فيكون تركها دائما ممنوعا على وزان ما تقدم . اما كونه ليس مكروها فمن جهة أن ضد المندوب المكروه

(٢) تراجع هذه الاحكام فى الفروع

أمّا الأوّل فإنّ الكلى والجزئىّ يختلف بحسب الاشخاص والأحوال والمكلّفين • ودليل ذلك أنّا إذا نظرنا إلى جواز الترك فى قتل كلّ مؤذ بالنسبة إلى آحاد الناس خفّ الخطب ؛ فلو فرضنا تمالؤ الناس كلّهم على الترك ، داخَلَهم الحرجُ من وجوه عدة • والشرع طالب لدفع الحرج قطعاً • فصار الترك منهياً عنه نهى كراهة إن لم يكن أشدّ • فيكون الفعل إذاً مندوبا بالكل إن لم نقل واجباً • وهكذا العمل بالقراض وما ذكر معه • فلا استواء إذاً بين الكلىّ والجزئىّ فيه • وبحسبك فى المسألة أنّ الناس لو تمالؤوا على الترك لكان ذريعة إلى هدم مَعلَمٍ شرعىّ • وناهيك به • نعم قد يسبق ذلك النظر [١] إذا تقارب ما بين الكلىّ والجزئىّ ؛ وأمّا إذا تباعد ما بينهما فالواقع ما تقدّم • ومثل هذا النظر جار فى المندوب والمكروه .

وأمّا ما ذكره فى الواجب والمحرّم فغير وارد ؛ فإنّ اختلاف الأحكام فى الحدود ظاهر وان اتفقت فى بعض . وما ذكره الغزالىّ فلا يسلّم ، بناء على هذه القاعدة[٢] . وإن سُلّم ففى العدالة وحدها لمعارض راجح . وهو أنّه لو قدح دوام ذلك فيها لندرت العدالة ، فتعذرت الشهادة

فصل

اذا تقرّر تصوير الكليّة والجزئيّة فى الأحكام الخمسة ، فقد يُطلب الدليل على صحّتها . والأمر فيها واضح مع تأمُّل ما تقدّم فى اثناء التقرير . بل

(١) أى نظر الاتفاق فى الحكم بين الكلى والجزئى فى هذه المسائل اذا كان الكلى قليل الشمول ضعيف العموم . فربما يقال ان الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذى أو العمل بالقراض أو المساقاة طول حياته لما خرج عن حكم المباح . وكذا يقال فى الباقى • أما اذا تسع العموم فان الحكم لا يتفق ولا يخفى عليك أنه تسليم فى شىء مما يوهن القاعدة العامة الكلية التى قررها أول الفصل

(٢) وهى اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية كما سبق

هى فى اعتبار الشريعة بالغة مبلغ القطع ، لمن استقرأ الشريعة فى مواردها ومصادرها ؛ ولكن إن طلب مزيداً فى طمأنينة القلب ، وانشراح الصدر ، فيدل على ذلك جمل :

منها ماتقدمت الاشارة اليه فى التجريح بما داوم عليه الانسان ، مما لا يُجرّح به لو لم يداوم عليه . وهو أصلٌ متفق عليه بين العلماء فى الجملة . ولولا أن للمداومة تأثيراً ، لم يصح لهم التفرقة بين المداوَم عليه وما لم يداوَم عليه من الافعال ؛ لكنهم اعتبروا ذلك . فدل على التفرقة ، وأن المداوَم عليه أشد وأحرى منه إذا لم يُداوَم عليه . وهو معنى ماتقدم تقريره فى الكلّية والجزئّية . وهذا المسلك لمن اعتبره كاف

ومنها أن الشارع وضعَ الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق ؛ وتقرر فى هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هى الكليات ، دون الجزئيات ؛ إذ مجارى العادات كذلك جرت الأحكام فيها . ولولا أن الجزئيات أضعفُ شأناً فى الاعتبار لما صح ذلك . بل لولا ذلك لم تجر الكليات على حكم الاطراد ؛ كالحكم بالشهادة، وقبول خبر الواحد ، مع وقوع الغلط والنسيان فى الآحاد ؛ لكن الغالب الصدق. فأجريت الأحكام الكلية على ماهو الغالب ، حفظاً على الكليات . ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق ، ولامتنع الحكم إلا بما هو معلوم ، ولاطُّرح الظن باطلاق . وليس كذلك . بل حُكِم بمقتضى ظن الصدق وإن برزَ بعدُ فى بعض الوقائع الغلط فى ذلك الظن . وما ذاك إلا اطراحٌ لحكم الجزئية (١) فى حكم الكلية . وهو دليل على صحة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكلية

(١) ولن كان هذا فى احكام وضعية ، لا الأحكام الخمسة التكليفية التى الكلام فيها ، لان الشهادة وقبولها من الاحكام الوضعية . إلا ان يقال إن مجارى العادات تدخلها الاحكام التكليفية ايضا . وانت ترى أن هذه الادلة الثلاثة إنما تدل على مجرد اصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلا وجزءا ، ولكن هل ذلك مطرد وفى كل الاحكام الخمسة كما هى أصل الدعوى أم فى بعضها فقط ؟

والجزئية ، وأن شأن الجزئية أخف .

ومنها ما جاء فى الحذر من زَلّةِ العالم ، فان زلة العالم فى علمه أو عمله — إذا لم تتعد لغيره — فى حكم زلة غير العالم ، فلم يزد فيها على غيره . فان تعدت إلى غيره اختلف حكمها . وما ذلك إلا لكونها جزئية إذا اختصت به ولم تتعد الى غيره . فان تعدت صارت كلية بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل ، أو على مقتضى القول . فصارت عند الاتباع عظيمة جداً ، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به . ويجرى مجراه كل من عمل عملا فاقتُدى به فيه : إن صالحاً فصالح ، وإن طالحاً فطالح . وفيه جاء : « مَن سنّ سُنّةً حسنةً أو سيئة [(١)] » : و « أن نفساً لا تقتل ظلما إلا كان على ابنِ آدمَ الأوّلِ كِفلٌ منها، لأنه أول من سن القتل [(٢)] » . وقد عُدَّت سيئة العالم كبيرة لهذا السبب ، وإن كانت فى نفسها صغيرة . والأدلة على هذا الأصل تبلغ القطع على كثرتها . وهى توضح ما دللنا عليه من كون الأفعال تعتبر بحسب الجزئية والكلية . وهو المطلوب

﴿ المسألة الثالثة ﴾

المباح يطلق باطلاقين : أحدهما من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك . والآخر من حيث يقال : لاحرج فيه . وعلى الجملة ، فهو على أربعة أقسام :

---

(١) اشارة الى الحديث المشهور الذى أخرجه مسلم والنسائى ولفظه كما فى التيسير : « من سن فى الاسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل اجر من عمل بها ولا ينقص من اجورهم شيء . ومن سن سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من اوزارهم شيء » .

(٢) الحديث رواه فى التيسير عن الخمسة الا ابا داود بلفظ : (وليس من نفس تقتل ظلما الخ) . ولفظ الترمذي : (مامن نفس تقتل الخ) وهكذا اورده المؤلف فى المسألة الثامنة فى مبحث السبب . ولفظ البخارى (لا تقتل نفس الخ) وهى الرواية التى ذكر المؤلف مضمونها هنا بزيادة أن وتقديم نفس .

(أحدها) أن يكون خادماً لأمر مطلوب الفعل. (والثانى) أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ الترك. (والثالث[١]) أن يكون خادماً لمخيَّر فيه. (والرابع) أن لا يكون فيه شىء من ذلك

فأما الأول فهو المباح بالجزء، المطلوبُ الفعلِ بالكل. وأما الثانى فهو المباح بالجزء، المطلوب الترك بالكلّ، بمعنى أنّ المداومة عليه منهىّ عنها. وأما الثالث والرابع فراجعان إلى هذا القسم الثانى

ومعنى هذه الجملة أنّ المباح — كما مرّ — يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادما. والخدمة هنا[٢] قد تكون فى طرف الترك؛ كترك الدوام[٣] على التنزه فى البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح. فان ذلك هو المطلوب[٤]. وقد تكون فى طرف الفعل، كالاستمتاع بالحلال من الطّيبات؛ فإن الدوام فيه

---

(١) ستعرف انه على ما قرره لايكون هذا التقسيم ظاهراً فلا يتاتى وجود الثالث والرابع

(٢) اى فى موضوع المباح قد تكون فى طرف الترك. وقد تكون فى طرف الفعل. اى فى كل من القسمين الاول والثانى، وان اقتصر فى التمثيل على جانب الترك فى القسم الثانى، وجانب الفعل فى القسم الاول. وتوضيح ذلك على هذا الفهم أن يقال: ترك سماع الغناء جزئياً خادم لترك الدوام المطلوب ونفس السماع خادم للمطلوب الترك وهو الكلى من اللهو. والتمتع بالطيبات خادم لكلى إقامة الضرورى وترك الجزئى خادم للترك الكلى المنهى عنه. وقد أشار إلى مطلوب الترك كليا فيما يخدمه من جانب الفعل فقال (بخلاف المطلوب الترك — يعنى الجزئى الذى يخدم كليا مطلوب الترك — فانه يكون خادما لما يضادها وهو الفراغ من الاشتغال بها)

ويحتمل أن يكون قوله (هنا) أى فى خصوص مطلوب الفعل كليا فانه يكون بالترك كمثال الغناء، وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات. وربما رشح هذا الاحتمال قوله بعد المثال الاول: (فان ذلك هو المطلوب).

(٣) لوقال (كترك التنزه فى البساتين وسماع تغريد الحمام فانه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب) لكان جارياً مع بيانه بعد فى طرف الفعل، ولظهر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك إذا أجرينا كلامه على الاحتمال الثانى الذى أشرنا إليه

(٤) لانه يخدم كلياً مطلوباً هو إقامة الحياة

بحسب الإمكان من غير سرَف، مطلوبٌ من حيث هو خادم لمطلوب وهو أصل الضروريات [١]. بخلاف المطلوب الترك، فانه [٢] خادم لما يضادّها [٣] وهو الفراغ من الاشتغال بها. والخادم للمخيّر فيه على حكمه [٤]. وأما الرابع فلما كان غير خادم لشيء يعتد به، كان عبثاً أو كالعبث عند العقلاء، فصار مطلوب الترك أيضاً، لأنه صار خادما لقطع الزمان فى غير مصلحة دين ولا دنيا، فهو إذاً خادم لمطلوب الترك، فصار مطلوب الترك بالكل. والقسم الثالث مثله أيضا؛ لأنه خادم له، فصار مطلوب الترك أيضا

وتلخّص أن كل مباح ليس بمباح باطلاق، وإنما هو مباح بالجزء خاصة؛ وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك.

فان قيل: أفلا يكون هذا التقرير نقضا لما تقدم من أن المباح هو المتساوى الطرفين؟

---

(١) هو إقامة الحياة

(٣) أي فعل جزئيه خادم، اى فالمطلوب الترك كلياً يخدمه فعل المباح. وعلى ما قررنا اولا قد يخدمه ايضا اى يحققه ويعين على حصوله ترك المباح. وذلك كترك الاستمتاع بالطيبات كلياً، فانه مطلوب الترك اويخدمه مباح وهو ترك الاستمتاع بها جزئيا — وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما أشرنا إليه

(٢) فان الاشتغال باللهو الجزئى يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات، فاللهو الجزئى خادم للهو الكلى الذى يضاد الضروريات

(٤) اي مخير فيه. هذا إذا كان المخدوم جزئياً كالمشى المباح لسماع الغناء مثلا، فلا ينافى انه يأخذ وهو كلى حكما من الاحكام الباقية غير المباح كما سبق. وبهذا يمكن تصوير مباح خادم لمخير، لكن قوله بعد: (والقسم الثالث مثله لانه خادم له) يقتضى انه خادم لمخير كلى. ويكون قوله فى أول المسألة: (والثالث ان يكون خادماً لمخير فيه) اى كلى. وقوله: (والرابع الا يكون خادماً لشيء من ذلك) اى انه مباح لايخدم كليا مطلقا، او لايخدم كلياً مطلوب الفعل او مطلوب الترك. ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم بهذا المعنى لايستقيم مع ما سبق من القاعدة التى اسهب فى ادلتها وهى ان المباح بالجزء لابد ان يأخذ حكما آخر إذا نظر إليه كليا. فكيف يتصور ان يخدم المباح كليا مخيراً فيه او كليا لاحكم له من الاحكام؟ ولذلك اضطر أن يقول إن القسمين الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل

فالجواب ان لا ؛ لأن ذلك الذى تقدم ، هو من حيث النظر اليه فى نفسه ، من غير اعتبار أمر خارج . وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه . فاذا نظرت اليه فى نفسه ، فهو الذى سمى هنا المباح بالجزء . وإذا نظرت اليه بحسب الأمور الخارجة ، فهو المسمى بالمطلوب بالكل [1] . فأنت ترى أن هذا الثوب الحسن مثلا مباح اللبس ، قد استوى فى نظر الشرع فعله وتركه ، فلا قصد له فى أحد الأمرين . وهذا معقول واقع بهذا الاعتبار المقتصر به على ذات المباح من حيث هو كذلك . وهو — من جهة ماهو وقاية للحر والبرد ، ومُوارٍ للسوأة ، وجمال فى النظر — مطلوب الفعل . وهذا النظر غير مختص بهذا الثوب المعين ، ولا بهذا الوقت المعين ، فهو نظر بالكل لا بالجزء

﴿ المسألة الرابعة ﴾

إذا قيل فى المباح : انه لاحرج فيه ـ وذلك فى أحد الاطلاقين المذكورين ـ فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك ، لوجوه:

(أحدها) أنا انما فرقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة القصد الى التفرقة :

فالقسم المطلوب الفعل بالكل هو الذى جاء فيه التخيير بين الفعل والترك ؛ كقوله تعالى : (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لكُمْ فَأتوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) ، وقوله : (وَكُلَا منها رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما) (واذْ قُلنا ادخلُوا هذه القَرْيَةَ فكُلوا منها حيث شئتم رَغداً) ، والآية الأخرى فى معناها . فهذا تخيير

---

(١) يعنى مثلا . والا فالنظر اليه بالأمور الخارجية يجعله إما من هذا وإما من المسمى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم في اللهو . وبالجملة فهذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلا زائدا على ما تقدم فى المسألة قبلها ، بل هى زيادة ايضاح اسلك فهم مغايرة حكم الكلى للجزئى . وذلك باعتبار ضابط هو الخدمة ؛ فما يخدمه الجزئى يأخذ هو حكمه . فيقال فيما يخدم للطلوب مطلوب بالكل ، وما يخدم المنهى عنه يقال مطلوب الترك بالكل . وكان يمكنه إدماجها فى اثناء سابقتها — فتامل

حقيقة . وأيضاً فالأمر فى المُطْلقات إذا كان الأمر للإباحة يقتضى التخيير حقيقة ، كقوله تعالى : (وإذا حَللتمْ فاصطادوا) (فإذا قُضِيت الصلاةُ فانتشروا فى الأرض وابتغُوا من فضْل الله) (كلوا من طيِّبات مارزقناكُم) وما أشبه ذلك ؛ فإنّ إطلاقه مع أنه يكون على وجوه واضحٌ فى التخيير فى تلك الوجوه إلا ماقام الدليل على خروجه عن ذلك

وأما القسم المطلوب الترك بالكلّ ، فلا نعلم فى الشريعة مايدل على حقيقة التخيير فيه نصاً ، بل هو مسكوت عنه ، أو مشار إلى بعضه بعبارة تخرجه عن حكم التخيير الصريح ؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهواً ، فى معرض الذم لمن ركن اليها ، فإنها مشعرة بأنّ اللهوَ غير مخيَّر فيه ، وجاء : (وإذا رَأَوْا تجارَةً أوْ لهواً انفضُّوا إليها) وهو الطبل أو مافى معناه ، وقال تعالى : (ومِنَ النَّاسِ مَنْ يشترى لهوَ الحديثِ) ، وما تقدم من قول بعض الصحابة : حدِّثنا يارسول الله حين ملّوا ملّة، فأنزل الله عز وجل : (اللهُ نزّلَ أحْسَنَ الحديثِ) ، وفى الحديث : « كلُّ لهوٍ باطل [1] » ، وما أشبه ذلك من العبارات التى لاتجتمع مع التخيير فى الغالب . فاذا ورد فى الشرع بعض هذه الأمور مقدَّرة[2] ، أو كان فيها بعض الفسحة فى بعض الأوقات[3] أو بعض الأحوال ، فبمعنى نفى الحرج، على معنى الحديث الآخر : « وما سكت عنه فهو عفو[4] » أى مما عفى عنه. وهذا

(١) تقدم (ج ١ ص — ١٢٨)

(٢) اى بحال مخصوصة كما ورد : (اعلنوا هذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف) وكما ورد فى سؤاله صلى الله عليه وسلم لعائشة لما حضرت زواج الجارية الانصارية (اما كان معكم لهو ؟ فان الانصار يعجبهم اللهو)

(٣) كما ورد فى لعب الحبشة في المسجد يوم العيد

(٤) عن ابى الدرداء رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما احل الله فى كتابه فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو . فاقبلوا من الله عافيته ، فان الله لم يكن لينسى شيئا . ثم تلا : وما كان ربك نسيا) رواه البزار والطبرانى فى الكبير ، واسناده حسن ورجاله موثوقون اه من مجمع الزوائد

إنما يعبّر به فى العادة ، إشعاراً بأنّ فيه ما يُعفى عنه أو ماهو مظنّة عنه . أو هو مظنّة لذلك فيما تجرى به العادات

وحاصل الفرق أنّ الواحد[(١)] صريح فى رفع الإثم والجُناح ، وإن كان قد[(٢)] يلزمه الإذن فى الفعل والترك إن قيل به ؛ إلاّ أنّ قصد اللفظ فيه نفى الإثم خاصّة . وأما الإذن فمن باب[(٣)] مالا يتم الواجب إلاّ به ، أو من باب (الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده أم لا)(والنهى عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده أم لا) والآخر صريح فى نفس التخيير ،وإن كان قد يلزمه نفى الحرجَ عن الفعل ؛ فقصد اللفظ فيه التخيير ، خاصّة . وأمّا رفع الحرج فمن تلك الأبواب .

والدليل عليه[(٤)] أنّ رفع الجناح قد يكون مع الواجب كقوله تعالى : (فلا جُناحَ عليه أَنْ يَطَّوَّفَ بهما) ،وقد يكون مع مخالفة المندوب كقوله : (إلاّ مَنْ أُكْرِهِ وقلبُه مُطْمَئِنٌّ بالإيمان[(٥)]) . فلو كان رفع الجناح يستلزم التخيير فى الفعل والترك ، لم يصحّ مع الواجب ، ولا مع مخالفة المندوب . وليس كذلك التخيير المصرّح به ؛ فإنّه لايصحّ مع كون الفعل واجباً دون الترك ، ولا مندوباً أو بالعكس

(١) أى من هذين الاطلاقين للمباح وهو مالا حرج فيه

(٢) أى وقد لا يلزمه الاذن فيهما كما سيأتى له أنه يكون مع مخالفة المندوب ومع الواجب الفعل

(٣) أى شبيه بهذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هو ظاهر

(٤) أى على هذا الفرق بين الاطلاقين وهذا أظهر الأدلة الثلاثة وان كان لا يطلق عليه لفظ المباح حتى يندرج فى هذا القسم فالاستدلال من حيث ان كلمة رفع الجناح عامة ولا تقتضى التخيير

(٥) ليس فى الآية لفظ رفع الجناح ، ولكن فيها مايفهمه . ولذلك أدرجها فيما فيه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب . وسيذكر فى الدليل الثانى لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج فلا , يتوهمن أن كلامه قاصر هناك على ما فيه اللفظان ، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير ، وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج ، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج

﴿ والثانى ﴾ أنّ لفظ التخيير مفهومٌ منه قصدُ الشارع إلى تقرير الإذن فى طرفى الفعل والترك ، وأنهما على سواء فى قصد . ورفع الحرج مسكوت عنه . وأما لفظ رفع الجناح ، فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج فى الفعل إن وقع من المكلّف . وبقى الإذن فى ذلك الفعل مسكوتاً عنه . فيمكن أن يكون مقصوداً له ، لكن بالقصد الثانى ؛ كما فى الرُّخص ؛ فإنها راجعة إلى رفع الحرج ، كما سيأتى بيانه إن شاء الله . فالمصرح به فى أحدهما مسكوت عنه فى الآخر ، وبالعكس . فلذلك إذا قال الشارع فى أمر واقع : « لا حرج فيه » . فلا يؤخذ منه حكم الاباحة ؛ إذ قد يكون كذلك ، وقد يكون مكروها (١) ، فإن المكروه بعد الوقوع لاحرج فيه . فليتفقّد هذا فى الادلّة

﴿والوجه الثالث مما يدلّ على أنّ مالا حرج فيه غير مخيّر فيه على الإطلاق﴾ أنّ المخير فيه لمّا كان هو الخادمَ لمطلوب الفعلِ ، صار خارجاً عن محض اتّباع الهوى ؛ بل اتّباع الهوى فيه مقيّد وتابع بالقصد الثانى ، فصار الداخل فيه داخلاً تحت الطلب بالكلّ ، فلم يقع التخيير فيه إلاّ من حيث الجزء . ولمّا كان مطلوبا بالكلّ ، وقع تحت الخارج عن اتّباع الهوى من هذا الوجه . وقد عرفنا اعتناء الشارع بالكليّات ، والقصد إليها فى التكاليف . فالجزئىّ الذى لايخرمه ليس بقادح فى مقتضاه ، ولا هو مضادٌّ له ، بل هو مؤكّد له . فاتّباع الهوى فى المخيّر ، فيه تأكيد لاتّباع مقصود الشارع من جهة الكلىّ . فلا ضرر فى اتّباع الهوى هنا ؛ لأنه اتّباع لقصد الشارع ابتداء ، وانما اتّباع الهوى فيه خادم له

---

(١) الجارى على ماسبق أن يقول وقد يكون واجبا أيضا

وأمّا قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها باتّباع الهوى المذموم. ألا ترى أنّه كالمضادّ لقصد الشارع فى طلب النهى الكلّيّ على الجملة ؟ لكنّه لقلّته ، وعدم دوامه ، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعرض ، حسبما هو مذكور فى موضعه ، لم يحفل به . فدخل تحت المرفوع الحرج ؛ إذ الجزئىّ منه لايخرم أصلا مطلوباً ؛ و إن كان فتحاً لبابه فى الجملة ، فهو غير مؤثّر من حيث هو جزئىّ حتى يجتمع مع غيره من جنسه . والاجتماع مقوّ . ومن هنالك يلتئم الكلىّ المنهىّ عنه ، وهو المضادّ للمطلوب فعله . واذا ثبت أنّه كاتّباع الهوى من غير دخول [1] تحت كلىّ أمر ، اقتضت الضوابط الشرعية أن لا يكون مخيّراً فيه ، فتصريح [2] بما تقدّم فى قاعدة اتّباع الهوى وانّه مضادٌّ للشريعة

المسألة الخامسة

إنّ المباح إنّما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظّ المكلف فقط. فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر . والدليل على ذلك أنّ المباح ـ كما تقدم ـ هو ماخيّر فيه بين الفعل والترك ، بحيث لا يُقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام . فهو إذا من هذا الوجه لايترتّب عليه أمر ضرورى فى الفعل أو فى الترك ، ولا حاجىٌّ ، ولا تكميلىٌّ ، من حيث هو جزئىّ . فهو راجع إلى نيل حظّ عاجل خاصّة . وكذلك المباح الذى يقال : « لاحرج فيه » ، أولى أن يكون راجعاً إلى الحظ . وأيضاً [3] فالأمر والنهى راجعان إلى حفظ ما هو ضرورى

(١) بخلاف المخير فانه داخل تحت كلّى أمرٍ فان كلية مأمور به

(٢) ينظر فى تصحيح التركيب

(٣) ليس بعيدا عن الدليل الأول ، فانه يفيد أن الشارع قصد المأمور به والمنهى عنه لما يترتب على ذلك من حفظ الامور الثلاثه . بخلاف المباح فلم يقصده بفعل ولا ترك ، لانه لايترتب عليه شىء من ذلك ، فكان بمجرد اختيار المكلف وتابعا لهواه المحض وحظه الصرف . وهو الدليل الاول بعينه . غايته أن الأول سلك الى الغرض من جهة المباح مباشرة ، وهذا بواسطة الامر والنهى . فهو تصوير آخر لنفس الدليل .

أو حاجى ، أو تكميلى . وكل واحد منها قد فُهِم من الشارع قصدُه إليه . فما خرج عن ذلك فهو مجرّد نيل حظّ ، وقضاء وطر

فإن قيل : فما الدليل على انحصار الأمر فى المباح فى حظّ المكلف لا فى غير ذلك ؟ وأن الامر والنهى راجعان إلى حقّ الله لا إلى حظّ المكلّف ولعل بعض المباحات يصحّ فيه أن لا يؤخذ من جهة الحظّ ، كما صحّ فى بعض المأمورات والمنهيّات أن تؤخذ من جهة الحظ

فالجواب أنّ القاعدة المقرّرة أنّ الشرائع إنّما جىء بها لمصالح العباد . فالأمر ، والنهي ، والتخيير ، جميعاً راجعةٌ الى حظّ المكلف ومصالحه ، لانّ الله غنىّ عن الحظوظ ، منزّه عن الأغراض . غير أنّ الحظّ على ضربين :

أحدهما داخل تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب ، فلا يكون ساعياً فى حظّه ، وهو مع ذلك لا يفوته حظّه ، لكنّه آخذ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه . وهذا معنى كونه بريئاً من الحظّ . وقد يأخذه من حيث الحظ ، إلاّ أنّه لمّا كان داخلا تحت الطلب فطلَبه[1] من ذلك الوجه ، صار حظّه تابعاً للطلب ، فلحق بما قبله فى التجرّد عن الحظّ ، وسمّي باسمه . وهذا مقرر فى موضعه من هذا الكتاب . وبالله التوفيق

والثانى غير داخل تحت الطلب . فلا يكون آخذاً له إلاّ من جهة إرادته واختياره ، لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض . فهو قد أخذه إذاً من جهة حظّه . فلهذا يقال فى المباح : إنّه العمل المأذون فيه ، المقصود به مجرّد الحظّ الدنيوىّ خاصّة

---

(١) بصيغة الفعل فصح قوله صار حظه الخ

المسألة السادسة

الأحكام الخمسة إنّما تتعلّق بالأفعال والتروك بالمقاصد . فاذا عريتْ عن المقاصد لم تتعلّق بها . والدّليل على ذلك أمور :

(أحدها) ماثبت من أنّ الأعمال بالنيّات . وهو أصل متفق عليه فى الجملة ؛ والأدلّة عليه لاتقصر عن مبلغ القطع . ومعناه أنّ مجرّد الأعمال من حيث هى محسوسة فقط ، غير معتبرة شرعاً على حال ، إلاّ ماقام الدليل على اعتباره فى باب خطاب الوضع خاصة . أمّا فى غير ذلك فالقاعدة مستمرّة . و إذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد ، كان مجرّدها فى الشرع بمثابة حركات العَجْماوات والجمادات . والأحكام الخمسة لاتتعلّق بها عقلاً ولا سمعاً ؛ فكذلك ما كان مثلها .

(والثانى) ماثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون و النائم والصبىّ والمغمَى عليه ، وأنّها لاحكم لها فى الشرع بأن يقال فيها : « جائز ، أو ممنوع ، أو واجب ، أو غير ذلك » ؛ كما لا اعتبار بها من البهائم . وفى القرآن: (وَليسَ عَليكمْ جُناحٌ فيما أخْطَأْتُمْ بِهِ ولـكن ما تعمَّدتْ قُلوبُكم .) وقال : (ربَّنا لاتؤاخذْنا إن نَسِينَا أوْ أَخْطَأْنا) قال : (قد فعلتُ) . وفى معناه رُوى الحديث : « رُفع عن أُمّتى الخطأُ والنِّسيانُ وما استكرِهوا عليه [1] » وإن لم

---

(١) رواه فى الجامع الصغير عن الطبرانى عن ثوبان ، وقال العزيزى قال الشيخ (يعنى شيخه محمد حجازى الشعرانى المشهور بالواعظ) حديث صحيح اه . وقال الشوكانى أخرجه ابن ماجه وابن حبان والدارقطنى والطبرانى والحاكم فى المستدرك من حديث ابن عباس وحسنه النووى وقد أطال الحافظ الكلام عليه فى باب شروط الصلاة من التلخيص الحبير

يصحّ سندا فمعناه متفق على صحته . وفى الحديث أيضاً : «رُفع القلم عن ثلاث[1] ـ فذَكَرَ الصبىّ حتى يحتلم ، والمغمى عليه حتى يُفيق » فجميع هؤلاء لاقصد لهم . وهى العلة فى رفع أحكام التكليف عنهم

(والثالث) الإجماع على أنّ تكليف ما لا يُطاق غير واقع فى الشريعة ؛ وتكليفُ من لاقصد له تكليف ما لا يطاق

فإن قيل : هذا فى الطلب ، وأمّا المباح فلا تكليف فيه ؛ قيل متى صحّ تعلّق التخيير ، صحّ تعلّق الطلب . وذلك يستلزم قصد المخيَّر . وقد فرضناه غير قاصد . هذا خُلْف

ولا يُعترض هذا بتعلّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذلك ؛ لأنّ هذا من قبيل خطاب الوضع ؛ وكلامُنا فى خطاب التكليف . ولا بالسكران لقوله تعالى (لاتَقْرَبُوا الصَّلاةَ وأنتُم سُكارَى !) فإنّه قد أجيب عنه فى أصول الفقه ، ولأنّه ـ فى عقوده وبيوعه ـ محجورٌ عليه لحقّ نفسه ، كما حجر على الصبى والمجنون ؛ ـ وفى سواها ـ لمّا أدخلَ السكر على نفسه ، كان كالقاصد

---

(١) رواه فى الجامع الصغير بروايتين إحداهما : (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر) عن احمد وأبى داود والنسائى وابن ماجه والحاكم عن عائشة . وقال الحاكم على شرطهما قال ابن حجر ورواه أبو داود والنسائى واحمد والدارقطنى والحاكم وابن حبان وابن خزيمة من طرق عن على زفيه قضية جرت له مع عمر وعلقها البخارى ـ اهـ مناوى على الجامع * وثانيتهما (رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم) عن أحمد وأبى داود والحاكم عن على وعمر .وقد أورده ابن حجر من طرق عديدة بالفاظ متقاربة ثم قال وهذه طرق يقوى بعضها بعضا وقد أطنب النسائى فى تخريجها ثم قال لا يصح منها شيء والموقوف أولى بالصواب ـ اهـ مناوى على الجامع وفى التيسير (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل) عن أبى داود والترمذى

رفع الأحكام التكليفية فعومل بنقيض المقصود ، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة ، فصار استعماله[1] له تسببا فى تلك المفاسد ، فيؤآخذه الشرع بها وإن لم يقصدها ؛ كما وقعت مؤآخذة أحد ابنى آدم بقتل نفس تقتل ظلماً ، وكما يؤآخذ الزانى بمقتضى المفسدة فى اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرم . ونظائر ذلك كثيرة . فالأصل صحيح . والاعتراض عليه غير وارد

﴿ المسألة السابعة ﴾

المندوب اذا اعتبرته اعتباراً أعم[2] من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً للواجب ؛ لأنه إما مقدمة له ، أو تكميل له ، أوتذكار به ؛ كان من جنس الواجب أولا . فالذى من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها ، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها . والذى من غير جنسه كطهارة الخبث فى الجسد والثوب والمصلى ، والسواك وأخذ الزينة ، وغير ذلك مع الصلاة ؛ وكتعجيل الافطار ، وتأخير السحور ، وكف اللسان عما لا يعنى ، مع الصيام ؛ وما أشبه ذلك فاذا كان كذلك فهو لاحقٌ بقسم الواجب بالكل وقلما يشذ عنه مندوب يكون مندوبا بالكل والجزء ، ويحتمل هذا المعنى تقريراً ؛ ولكن ما تقدم مغن[3] عنه بحول الله

---

(١) فقد استعمله وهو عاقل يعلم أنه يجر الى مفاسد كثيرة ، فيؤاخذ بها وان لم يقصد حصولها . والزانى ما شددت عليه العقوبة بالجلد والقتل إلا للمآلات التى قد تتسبب عن فعله ، وهو يعرف هذا التسبب وان لم يقصده من الفعل ، ولا خطر بباله حينه . وسيأتى — فى المسألة الثامنة من السبب — أن ايقاع السبب بمنزلة ايقاع المسبب ، قصد ذلك المسبب أو لا

(٢) يريد فى هذه المقدمة أن يتوسع فى أن المندوب بالجزء يكون واجبا بالكل ، فيجعله شاملا لكل مندوب وان لم يكن من السنن المؤكدة ولا من رواتب النوافل التى اقتصر عليها فى الفصل الأول من المسألة الثانية ، ويقول انه قلما يشذ مندوب عن ذلك

(٣) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها . وأيضا فانه مؤثر فى أوضاع الدين . فهل هذا أو ذاك يجري هنا فى المندوبات التى لا كراهة فى تركها وليست كالسنن التى بنى عليها القاعدة السابقة ؟ فاذا كان لا كراهة فى تركها ، فكيف يجرح التارك لها ؟ وكيف تؤثر على أوضاع الدين؟ فالموضع يحتاج الى فضل نظر فى ذاته وفى دعوى أن ما تقدم يغنى هنا

فصل

المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع ، كان كالمندوب مع الواجب . و بعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها . ومنه ما يكون وسيلة وخادما للمقصود ؛ كطهارة الحدث ، وستر العورة ، واستقبال القبلة ؛ والأذان للتعريف بالأوقات و إظهار شعائر الاسلام ، مع الصلاة فمن حيث كان وسيلة — حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب — يكون وجوبه بالجزء دون[1] وجوبه بالكل وكذلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً . ومنه ما يكون وسيلة له كالواجب حرفا بحرف — فتأمل ذلك

﴿ المسألة الثامنة ﴾

ما حد له الشارع وقتا محدوداً من الواجبات أو المندوبات فايقاعه فى وقته لاتقصير فيه شرعا ، ولا عتب ، ولا ذم ، و إنما العتب والذم فى إخراجه عن وقته سواء علينا أ كان وقته مضيقاً أو موسعا[2] — لأمرين :

(أحدهما) أن حد الوقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع ، أو لغير معنى . و باطل أن يكون لغير معنى ، فلم يبق إلا أن يكون لمعنى ، وذلك المعنى هو أن يوقع الفعل فيه . فاذا وقع فيه فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت . وهو

---

(١) أى فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده فى المقصود وينبنى عليه أن اثم تركه والثواب على فعله لا يساوى الواجب المقصود

(٢) بنى المسألة على مذهب الجمهور فى الموسع ، وهو أن هناك وقتا موسعا لبعض المطلوبات لو أوقعها المكلف فى أى جزء شاء لا اثم فيه • و يريد هنا ان يقول : بل ولا تقصير ولا عتب ايضا • والافضلية فى السبق اول الوقت شىء آخر لا يلزم منه ان يكون ايقاعه آخر الوقت تقصيرا موجبا للعتاب

يقتضى ـ قطعاً ـ موافقة الأمر فى ذلك الفعل الواقع فيه . فلو كان فيه عتب أو ذم ، للزم أن يكون لمخالفة قصد الشارع ، فى إيقاعه فى ذلك الوقت الذى وقع فيه العتب بسببه . وقد فرضناه موافقا . هذا خلف

(والثانى) أنه لو كان كذلك ، للزم أن يكون الجزء من الوقت الذى وقع فيه العتب ، ليس من الوقت المعين ؛ لأنا قد فرضنا الوقت المعين مخيراً فى أجزائه إن كان موسعاً . والعتب مع التخيير متنافيان . فلا بد أن يكون خارجاً عنه . وقد فرضناه جزءاً من أجزائه . هذا خلف محال . وظهور هذا المعنى غير محتاج الى دليل

فإن قيل : قد ثبت أصل طلب المسارعة الى الخيرات والمسابقة اليها . وهو أصل قطعى . وذلك لا يختص ببعض الاوقات دون بعض ، ولا ببعض الأحوال دون بعض . وإذا كان السبق إلى الخيرات مطلوباً بلا بد ، فالمقصر عنه معدود فى المقصرين والمفرطين . ولا شك أن من كان هكذا ، فالعتب لاحق به فى تفريطه وتقصيره . فكيف يقال لا عتب عليه ؟

ويدل على تحقيق هذا ما روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، أنه لما سمع قول النبى ﷺ : « أول الوقت رضوان الله . وآخره عفو الله [1] » قال : رضوان الله أحب الينا من عفوه ؛ فان رضوانه للمحسنين ، وعفوه عن المقصرين .

وفى مذهب مالك ما يدل على هذا أيضا : فقد قال فى المسافرين يقدمون الرجل لسنه يصلى [2] بهم فيسفر بصلاة الصبح ـ قال ـ : « يصلى الرجل وحده فى أول الوقت ، أحب إلى من أن يصلى بعد الإسفار فى جماعة » فقدم ـ كما ترى ـ

---

(١) رواه الترمذى بلفظ (الوقت الاول من الصلاة رضوان الله) . ورواه الدارقطنى بلفظ (أول الوقت رضوان الله ، ووسط الوقت رحمة الله ، وآخر الوقت عفو الله)

(٢) ليس المراد أنه يطول بهم حتى يسفر . بل المراد أنه يبتدىء الصلاة بعد الاسفار وحينئذ يتم الدليل

حكم المسابقة ، ولم يعتبر الجماعة التي هي سنة يعد من تركها مقصراً . فأولى أن يعد من ترك المسابقة مقصراً . وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في رمضان لسفر أو أو مرض ، ثم قدم أو صح في غير شعبان من شهور القضاء ، فلم يصمه حتى مات ، فعليه الإطعام ؛ وجعله مفرطاً كمن صح أو قدم في شعبان ، فلم يصمه حتى دخل رمضان الثاني ؛ مع أن القضاء ليس على الفور عنده . قال اللخمي : جعله مترقباً [(١)] ليس على الفور ولا على التراخي : فإن قضى في شعبان ، مع القدرة عليه قبل شعبان ، فلا إطعام ؛ لأنه غير مفرط . وإن مات قبل شعبان فمفرط وعليه الإطعام ـ نحو قول الشافعية في الحج إنه على التراخي ؛ فإن مات قبل الأداء كان آثماً . فهذا أيضاً رأي الشافعية مضاد لمقتضى الأصل المذكور

فأنت ترى أوقاتاً معينة شرعا ، إما بالنص [(٢)] ، وإما بالاجتهاد [(٣)] ، ثم صار من قصر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً ، بل آثماً في بعضها . وذلك مضاد لما تقدم

فالجواب أن أصل المسابقة إلى الخيرات لا ينكر ؛ غير أن ما عين له وقت معين من الزمان هل يقال إن إيقاعه في وقته المعين له مسابقة ؟ فيكون الأصل المذكور شاملا له ، أم يقال ليس شاملا له ؟

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل [(٤)] . فيكون قوله عليه السلام ـ حين سئل عن أفضل الأعمال ـ فقال : « الصلاة لأول وقتها » [(٥)] يريد به وقت الاختيار مطلقا

ويشير إليه أنه عليه السلام ـ حين علم الأعرابي الأوقات ـ صلى في

---

(١) لعله مترتبا . أي أنه لم يعامل معاملة الفور الصرف ، ولا التراخي الصرف ، بل حالة بين الحالتين . فلذا كان الحكم مترددا بين الامرين . كما شرحه بقوله فان قضى الخ

(٢) كما في الحديث السابق : أول الوقت الخ

(٣) كما في المسائل التي نسبها لمالك والشافعي في الصلاة ، والصوم ، والحج ، فأوقاتها معينة بالاجتهاد

(٤) أي المتقدم أول المسألة

(٥) ذكره في الترغيب والترهيب عن أبي داود والترمذي ، وقال : لا يروى الا من حديث عبد الله بن عمر العمري ، وليس بالقوي عند أهل الحديث .

أوائل الأوقات وأواخرها ، وحدّ ذلك حداً لا يتجاوز ، ولم ينبه فيه على تقصير وإنما نبّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذلك من أوقات الضرورات، إذا صلى فيها من لا ضرورة له ، إذ قال : « تلك صلاة المنافقين» الحديث[1] فبين أن وقت التفريط هو الوقت الذى تكون الشمس فيه بين قرنى الشيطان. فإنما ينبغى أن يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة من خرج عن الإيقاع فى ذلك الوقت المحدود . وعند ذلك يسمى مفرّطا ، ومقصّراً ، وآثما أيضا عند بعض الناس . وكذلك الواجبات الفورية .

وأما المقيّدة بوقت العمر ، فإنها لما قيّد آخرها بأمر مجهول ، كان ذلك علامة على طلب المبادرة والمسابقة فى أوّل أزمنة الإمكان ؛ فإن العاقبة مغيّبة فإذا عاش المكلف ما فى مثله يؤدّى ذلك المطلوب ، فلم يفعل مع سقوط الأعذار ، عدّ – ولا بدّ – مفرّطا ، وأثمه الشافعىّ لأنّ المبادرة هى المطلوب لا أنه على التحقيق مخير بين أوّل الوقت وآخره ؛ فإن آخره غير معلوم ، وإنما المعلوم منه ما فى اليد الآن . فليست هذه المسألة من أصلنا المذكور فلا تعود عليه بنقض

وأيضا فلا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعين ؛ لكن بحيث لا يعد المؤخر عن أوّل الوقت الموسع مقصراً . وإلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة . وهذا كما فى الواجب المخير فى خصال الكفارة ، فان للمكلف الاختيار فى الأشياء المخير فيها ، وإن كان الأجر فيها يتفاوت ، فيكون بعضها أكثر أجراً من بعض ؛ كما يقول بذلك فى الاطعام فى كفارة رمضان ، مع وجود التخيير فى الحديث وقول مالك به . وكذلك العتق فى كفّارة الظهار أو القتل أو غيرهما ، هو مخير فى أىّ الرقاب شاء ؛ مع أن الأفضل أعلاها ثمنا ، وأنفسها عند أهلها . ولا يخرج بذلك التخيير عن بابه ، ولا يعد مختار غير الأعلى

(١) ذكره فى التيسير فى باب أوقات الكراهة عن الستة الا البخارى .

مقصراً ولا مفرطاً . وكذلك مختار الكسوة أو الإطعام فى كفارة اليمين . وما أشبه ذلك من المطلقات التى ليس للشارع قصد فى تعيين بعض أفرادها ، مع حصول الفضل فى الأعلى منها . وكما أن الحج ماشياً أفضل ، ولا يعد الحاج راكباً مفرطا ولا مقصرا • وكثرة الخطا إلى المساجد أفضل من قلتها ، ولا يعد من كان جار المسجد بقلة خطاه له مقصرا . بل المقصر هو الذى قصر عما حد له ، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه اليه . وليس فى مسألتنا ذلك .

وأما حديث أبى بكر رضى الله عنه فلم يصحّ ؛ وإن فرضنا صحّته فهو معارض بالأصل القطعىّ وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار ؛ وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور لا أن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر

وأما مسائل مالك فلعلّ استحبابه لتقديم الصلاة ، وترك الجماعة ، مراعاة للقول بأن للصبح وقت ضرورة ، وكان الإمام قد أخر إليه . وما ذكر فى إطعام التفريط فى قضاء رمضان ، بناء على القول بالفور فى القضاء . فلا يتعين فيها ماذكر فى السؤال . فلا اعتراض بذلك . وبالله التوفيق

المسألة التاسعة

الحقوق الواجبة على المكلف على ضربين ـ كانت من حقوق الله ، كالصلاة ، والصيام ، والحجّ ، أو من حقوق الآدميّين كالديون ، والنفقات ، والنصيحة ، وإصلاح ذات البين ، وما أشبه ذلك ـ :

أحدهما حقوق محدودة شرعاً ؛ والآخر حقوق غير محدودة

فأما المحدودة المقدّرة فلازمة لذمة المكلّف ، مترتبة عليه ديناً ، حتى يخرج عنها ؛ كأثمان المشتريات ، وقيم المتلفات ، ومقادير الزكوات ، وفرائض الصلوات ، وما أشبه ذلك . فلا إشكال فى أن مثل هذا مترتب فى ذمته ديناً

عليه . والدليل على ذلك التحديد والتقدير؛ فإنه مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المعين . فاذا لم يؤده فالخطاب باق عليه ، ولا يسقط عنه إلا بدليل[١] .

وأما غير المحدودة فلازمة له ، وهو مطلوب بها ؛ غير أنها لا تترتب فى ذمته لأمور :

﴿ أحدها ﴾ أنها لو ترتبت فى ذمته لكانت محدودة معلومة ؛ إذ المجهول لا يترتب فى الذمة ، ولا يعقل نسبته إليها ، فلا يصح أن يترتب ديناً . وبهذا استدللنا على عدم الترتب ؛ لأن هذه الحقوق مجهولة المقدار . والتكليف بأداء ما لا يعرف له مقدار ، تكليف بمتعذر الوقوع . وهو ممتنع سمعاً

ومثاله الصدقات المطلقة ، وسد الخلات ، ودفع حاجات المحتاجين ، وإغاثة الملهوفين ، وإنقاذ الغرقى ، والجهاد ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر . ويدخل تحته سائر فروض الكفايات

فاذا قال الشارع : « أطعموا القانع والمعتر » أو قال : اكسوا العارى ، أو « أنفقوا فى سبيل الله » فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة فى كل واقعة بحسبها ، من غير تعيين مقدار . فاذا تعينت حاجة تبين مقدار ما يحتاج إليه فيها ، بالنظر لا بالنص . فاذا تعين جائع فهو مأمور باطعامه وسد خلته ؛ بمقتضى ذلك الاطلاق ؛ فان أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع ، فالطلب باق عليه ؛ ما لم يفعل من ذلك ما هو كاف ورافع للحاجة التى من أجلها أمر ابتداء . والذى هو كاف يختلف باختلاف الساعات والحالات فى ذلك المعين : فقد يكون فى الوقت غير مفرط الجوع ، فيحتاج إلى مقدار من الطعام ، فاذا تركه حتى أفرط

---

(١) كإبراء الدائن للمدين

عليه ، احتاج إلى أكثر منه . وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأساً . وقد يطعمه آخر مالا يكفيه ، فيطلب هذا بأقل مما كان مطلوباً به . فاذا كان المكلف به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان ، لم يستقر للترتيب فى الذمة أمر معلوم يطلب ألبتة وهذا معنى كونه مجهولا . فلا يكون معلوما إلا فى الوقت الحاضر بحسب النظر ، لا بمقتضى النص . فاذا زال الوقت الحاضر ، صار فى الثانى مكلفاً بشيء آخر ، لا بالاول ، أو سقط[1] عنه التكليف ، إذا فرض ارتفاع الحاجة العارضة

والثانى أنه لو ترتب فى ذمته أمر لخرج إلى مالا يعقل ؛ لانه فى كل وقت من أوقات حاجة المحتاج ـ مكلف بسدها . فاذا مضى وقت يسع سدها بمقدار معلوم مثلا ، ثم لم يفعل ، فترتب فى ذمته ثم جاء زمان ثان وهو على حاله أو أشد ، فاما أن يقال إنه مكلف أيضا بسدها أو لا . والثانى باطل ؛ إذ ليس هذا الثانى بأولى[2] بالسقوط من الاول ، لأنه إنما كلف لأجل سد الخلة ، فيرتفع التكليف والخلة باقية . هذا محال . فلابد أن يترتب فى الذمة ثانياً مقدار ما تسد به الحاجة ذلك الوقت . وحينئذ يترتب فى ذمته فى حق واحد ، قيم كثيرة بعدد الازمان الماضية . وهذا غير معقول فى الشرع

(والثالث) أن هذا يكون عينا أو كفاية . وعلى كل تقدير يلزم ـ إذا لم يقم به أحد ـ أن يترتب إما فى ذمة واحد غير معين ، وهو باطل لا يعقل وإما فى ذمم جميع الخلق مقسطا ، فكذلك ، للجهل بمقدار ذلك القسط لكل واحد . أو غير مقسط ، فيلزم فيما قيمته درهم أن يترتب فى ذمم مائة ألف رجل مائة ألف درهم . وهو باطل كما تقدم .[3]

(والرابع) لو ترتب فى ذمته لكان عبثا ، ولا عبث فى التشريع . فانه

---

(١) أى فكيف يتأتى الاستقرار فى الذمة ، والامر يختلف باختلاف الحال والزمان ، بين سقوط المكلف به رأسا ، وبين تغير المكلف به قلة وكثرة ؟

(٢) لو قال ليس بأضعف سببية فى التكليف من الاول لكان أوضح

(٣) فى قوله وهذا غير معقول فى الشرع

إذا كان المقصود دفع الحاجة ، فعمران الذمّة ينافى هـذا المقصد ؛ إذ المقصود إزالة هذا العارض [1] ، لاغُرم قيمة العارض . فأذا كان الحكم بشَغل الذمّة منافياً لسبب الوجوب ، كان عبثاً غير صحيح

لايقال إنّه لازم فى الزكاة المفروضة وأشباهها ، إذ المقصود بها سدُّ الخلات وهى تترتّب فى الذمّة .

لأنّا نقول نسلم أنّ المقصود ماذكرت ، ولكن الحاجة التى تسدّ بالزكاة غير متعيّنة [2] على الجملة ألاَ ترى أنها تؤدى اتفاقاً وان لم تظهر عين الحاجة ! فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضة أو هبة ؛ فللشرع قصدٌ فى تضمين المثل أوالقيمة فيها بخلاف مانحن فيه ، فإنّ الحاجة فيه متعيّنة فلابد من إزالتها . ولذلك لايتعيّن لها مال زكاة من غيره ، بل بأىّ مال ارتفعت حصل المطلوب . فالمال غير مطلوب لنفسه فيها فلو ارتفع العارض بغير شىء لسقط الوجوب . والزكاة ونحوها لابدّ من بذلها وإن كان محلّها غير مضطر اليها فى الوقت ولذلك عينت

وعلى هذا الترتيب فى بذل المال للحاجة ، يجرى حكم سائر أنواع هذا القسم

فإن قيل ؛ لو كان الجهل مانعاً من الترتّب فى الذمّة ، لكان مانعاً من أصل التكليف أيضاً ؛ لأنّ العلم بالمكلّف به شرط فى التكليف ، إذالتكليف بالمجهول تكليف بما لايطاق . فلو قيل لأحد : أنفق مقداراً لاتعرفه ، أوصلّ صلوات لاتدرى كم هى ، أو انصح من لاتدريه ولا تميزه ، وما أشبه ذلك ، لكان تكليفا بما لايطاق ؛ إذ لايمكن العلم بالمكلّف به أبداً إلاّ بوحى ، وإذا علم بالوحى صار

(١) اى العارض الوقتى ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به

(٢) فيكون الفرق بين الزكاة ونحوها من القسم الاول وبين إغاثة الملهوف ونحوها من القسم الثاني ان الاول متعين محدود المقدار لازيادة فيه ولا نقص وان كانت الحاجة فيه غير متعينة ولا صاحبها معلوما والثانى بالعكس — : صاحب الحاجة معلوم ، ومقدار مايلزمه غير معلوم ولا ثابت . وبالجملة فالمكلف به هناك معلوم محدود والمكلف بسببه غير معلوم وهنا بالعكس ..

معلوماً لامجهولا . والتكليف بالمعلوم صحيح . هذا خلف

فالجواب أنّ الجهل المانع من أصل التكليف ، هو المتعلّق بمعيّن عند الشارع ؛ كما لو قال : أعتق رقبة ! وهو يريد الرقبة الفلانيّة من غير بيان فهذا هو الممتنع . أمّا مالم يتعيّن عند الشارع بحسب التكليف ، فالتكليف به صحيح ، كما صحّ فى التخيير بين الخصال فى الكفّارة ؛ إذ ليس للشارع قصد فى إحدى الخصال دون مابقى . فكذلك هنا إنما مقصود الشارع سدّ الخلاّت على الجملة ، فما لم يتعيّن خلّةٌ فلاطلب . فاذا تعيّنتْ وقع الطلب . هذا هو المراد هنا . وهو ممكن للمكلّف مع نفى التعيين فى مقدار ولا فى غيره

وهنا ضرب ثالث آخذٌ بشَبه من الطرَفين الأوّلَيْن فلم يتمحّض لأحدهما ، هو محلّ اجتهاد ؛ كالنفقة على الأقارب والزوجات . ولأجل مافيه من الشَّبه بالضربين اختلف الناس فيه ؛ هل له ترتّبٌ فى الذمّة أم لا ؟ فإذا ترتَّب فلايسقط بالإعسار فالضرب الأول لاحقٌ بضروريات الدين ؛ ولذلك محُضّ بالتقدير والتعيين . والثانى لاحقٌ بقاعدة التحسين والتزيين ، ولذلك وُكل الى اجتهاد المكلَّفين . والثالث آخذٌ من الطرَفين بسببٍ متين ، فلا بدّ فيه من النظر فى كل واقعة على التعيين والله أعلم

فصل

وربما انضبط الضربان الأوّلان بطلب العين والكفاية [1] ، فإنّ حاصل الأول أنه طلبٌ مقدّر على كل عين من أعيان المكلَّفين . وحاصل

(١) (فائدة) السنة ايضاً قد تكون كفاية كما مثلوه بتشميت العاطس وبالاضحية فى حق اهل البيت الواحد كما فى المنهاج

الثانى إقامة الأوَد العارض فى الدين وأهله إلاّ أنّ هذا الثانى قد [1] يدخل فيه ما يُظنّ أنّه طلب عين ؛ ولـكنّـه لايصير طلباً متحتّماً فى الغالب إلاّ عند كونه كفاية ، كالعـدل والإحسان وإيتاء ذى القربى . وأما إذا لم يتحتّم فهو مندوب . وفروض الـكفايات مندوبات ٌ على الأعيان . فتأمّل هذا الموضع . وأما الضرب الثالث فآخذٌ شبهاً من الطرفين أيضاً . فلذلك اختلفوا فى تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء والله أعلم

المسألة العاشرة

يصح أن يقع [2] بين الحلال والحرام مرتبة العفو فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة ؛ هكذا على الجملة [3] ومن الدليل على ذلك أوجه

(أحدها) [4] ماتقدم من أن الاحكام الخمسة انماتتعلق بأفعال المـكلفين

---

(١) أى قد يكون مخيرا بالجزء كالصناعات المختلفة التى لها أثرها فى اقامة العمران وقد يكون مندوبا بالجزء كالعدل والاحسان وسائر النوافل والنكاح وغيرها مما تقدم فى المندوب بالجزء ولكن هذا الثانى انما يكون واجبـا كفاية اذا نظر اليه كليا فى الغالب وقد يكون متحتما جزئيا كالعدل بالنسبة للامير نفسه فهو مطلوب باقامة العدل جزئيا أيضا طلبا حتما الا أن قوله وفروض الـكفايات مندوبة على الأعيان ليس كليا بل قد تكون مندوبةوقد تكون مخيرافيها كما سبق فى فصله وكما أشرنا اليهفى هذهالجملة * وملخصه ان فرض الـكفاية قد يكون مخيرا بالجزء وقد يكون مندوبا بالجزء ولا يتحتم الا بالـكل وقد يتحتم على البعض أيضا نادرا ويبقى بعد هذا أنه يقتضى أن مؤدى فرض الكفاية انما يثاب عليه ثواب المندوب فاذا تركه الـكل عوقب عليه الجميع وقد لا يثاب عليه الفاعل وذلك اذا كان بالجزء مخيرا فتأمل هذا الموضع جيدا

(٢) لما كان لهذه المرتبة شبه بالحلال لانه لا طلب يتعلق بها ولا اثم فى فعلها وشبـه بالحرام لان مثلها لو تعلق به حكم لكان اللوم والذم قال يقع بين الحلال والحرام وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأسا

(٣) لما لم يحكم عليها الا بأنها غير الخمسة ولم يقل انها حكم شرعى سادس أو ليستحكما قال على الجملة وسيأتى الاشارة اليه آخر المسألة

(٤) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثانى من انواع مواضع مرتبة العفو المذكورة فى الفصل الثانى ولا يدل على الباقى وسيأتى فى الفصل الاول مايصح ان يكون دليلا على البعض الباقى من النوع الثانى حيث يقول ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما الخ

مع القصد إلى الفعل ؛ وأما دون ذلك فلا . واذا لم يتعلق بها حكم منها ، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به ، فهو معنى العفو المتكلم فيه ؛ أي لامؤاخذة به

(والثانى) [1] ماجاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص ؛ فقد روى عن النبي ﷺ انه قال « إن الله فرض فرائض فلاتضيعوها [2]، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها » [2] وقال ابن عباس : مارأيت قوما خيراً من أصحاب محمد ﷺ ؛ ماسألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ كلها فى القرآن (يَسألُونكَ عنِ المَحِيض) ، (يسألونكَ عنِ اليتامىَ) ، (يسألونك عن الشهر الحرامِ) ، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم ؛ يعنى أن هذا كان الغالب [3] عليهم * وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال : مالم يذكر فى القرآن فهو مما عفا الله عنه . وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم [4] فيقول عفوٌ . وقيل له ما تقول فى أموال أهل الذمة ؟ فقال : العفو ؛ يعنى لاتؤخذ منهم زكاة [5] . وقال عبيد ابن عمير : أحلّ الله حلالا وحرّم حراما ، فما أحل فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو

والثالث [6] مايُدل على هذا المعنى فى الجملة كقوله تعالى : (عفا الله عنك

---

(١) هذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العفو الآتية فى الفصل الثانى

(٢) رواه الدارقطنى

(٣) قيده لما سياتى بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه

(٤) أى فيه شبهة الحرمة ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه

(٥) ان كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتضى النص فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره وأن كان معناه أنه مماسكت عنه فلا تؤخذ الزكاة لذلك كان لذكره وجه ــ وقد يقال انه يرجع الى قاعدة ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أولا

(٦) هذا الدليل خاص ببعض النوع الثانى كما فى حديث (أكلّ عام) وبالنوع الثالث وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يجيء فيه بما يدل على النوع الاول وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوى معارضه .

لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ) الآية [١] فإنه موضع اجتهاد فى الإذن عند عدم النص .

وقد ثبت فى الشريعة العفو عن الخطأ فى الاجتهاد حسبما بسطه الأصوليون ، ومنه قوله تعالى : (لولا كتابٌ من الله سبَق لمسّكم فيما أخذتم عذابٌ عظيم) وقد كان النبى عليه السلام يَكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم ، بناء على حكم البراءة الأصلية إذ هى راجعة إلى هذا المعنى . ومعناها ان الأفعال معها معفوٌّ عنها ، وقد قال صلى الله عليه وسلم : « إن أعظم المسلمين فى المسلمين جرما ، من سأل عن شىء لم يحرم عليهم فحرم عليهم من أجل مسألته [٢] » . وقال : « ذَرُونى ما تركتكم فإنما هلك مَن قَبْلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم ؛ ما نهيتكم عنه فانتهوا ؛ وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم [٣] » وقرأ عليه السلام قوله تعالى (ولله على الناسِ حجّ البيت) الآية . فقال رجل يارسول الله أ كلّ عام ؟ فأعرَض ؛ ثم قال : يارسول الله أ كلّ عام ؟ فأعرَض ؛ ثم قال : يارسول الله أ كل عام ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « والذى نفسى بيده لو قلتُها لوجَبت ؛ ولو وجَبت ما قمتم بها ؛ ولو لم تقوموا بها لكفرتم ، فذرونى ما تركتكم [٤] » ثم ذكر معنى [٥] ما تقدم وفى مثل هذا نزلت : (ياأيها الذين آمَنوا لاتَسألوا عن أشياءإنْ تُبدَ لكم تَسُؤْكم) الآية . ثم قال : (عفا اللهُ عنها) أى عن تلك الأشياء فهى إذاً عفوٌ . وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال [٦] وقام [٧] يوما وهو يعرف فى وجهه الغضب ، فذكر الساعة ، وذكر قبلها أموراً عِظاماً ثم قال : « مَن أحب أن يَسأل عن شىء فليسأل عنه ، فوالله لاتسألونى عن شىء إلا أخبرتكم

---

(١) محط الدليل بقيه الآيه كانه اذن قبل ان يتبين الذين صدقوا يهو من محل العفو المصدرة به الآية

(٢) تقدم (ص — ٤٩)

(٣) اخرجه فى الجامع الصغير عن مسلم واحمد والسائى وابن ماجة عن ابى هريرة — قال المناوى واخرجه البخارى ايضا فى الاعتصام

(٤) ذكر فى التيسير الحديث بطوله عن مسلم والنسائى عن ابى هريرة والنسائى عن ابن عباس وفيهما بعض اختلاف عما هنا — وقد تقدم بعض هذا الحديث (ص ٤٧ و ٤٨)

(٥) اى من قوله فانما هلك الخ

(٦) تقدم (ص — ٤٨)

(٧) تقدم (ص — ٤٧)

به مادمت فى مقامى هذا » قال أنس . فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك . وأكثر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول « سلونى » فقام عبد الله ابن حُذَافة السهمى ، فقال : من أبى ؟ قل : « أبوك حذافة » . فلما أكثر أن يقول : سلونى برك عمر بن الخطاب على ركبتيه ، فقال : يارسول الله ، رضينا بالله ربا ، وبالاسلام دينا ، وبمحمد نبياً . قال : فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال عمر ذلك . فنزلت الآية . وقال أولا « والذى نفسى بيده لقد عُرِضت علىَّ الجنةُ والنار آنفاً فى عرْض هذا الحائط وأنا أصلى ، فلم أر كاليوم فى الخير والشر » وظاهر من هذا المساق أنّ قوله (سلونى) فى معرض الغضب تنكيلٌ بهم فى السؤال حتى يرَوا عاقبة السؤال [1] . ولأجل ذلك جاء قوله تعالى : (إنْ تُبْدَ لكم تَسؤكم) وقد ظهر من هذه الجملة [2] مايعفى عنه ، وهو مانهى عن السؤال عنه . فكون الحجّ لله هو مقتضى الأية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه [3] أيضاً، فلما سكت عن التكرار ، كان الذى ينبغى الحمل على أخفّ محتملاته — وإنْ فُرض أن الاحتمال الآخر مراد ، فهو مما يُعفى عنه . ومثل هذا قصة أصحاب البقرة لما شدَّدوا بالسؤال وكانوا متمكّنين من ذبح أى بقرة شاءوا شدد عليهم حتى ذبحوها (وما كادوا يفْعلون) فهذا كله واضح فى أن مِن أفعال المكلّفين مالا يحسن السؤال عنه وعن حكمه . ويلزم من ذلك أن يكون معفواً عنه ، فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتةٌ وأنها ليست من الأحكام الخمسة

فصل

﴿ ويظهر هذا المعنى فى مواضع من الشريعة ﴾

منها مايكون متفقاً عليه .

ومنها مايختلف فيه . فمنها الخطأ والنسيان فإنه متفق على عدم المؤاخذة

(١) التى منها نزول تحريم مالم يحرم وغير ذلك مما يكرهونه ويسيئهم كالتعرض للفضيحة وزيادة التكاليف

(٢) وهى من قوله وقد كان النبى عليه السلام يكره كثرة السؤال الى هنا

(٣) لان المطلق يتحقق فى فرد واحد مما يطلق عليه

به ؛ فكل فعل صدر عن غافل ، أو ناس ، أو مخطىء ، فهو مما عفى عنه . وسواء علينا أفرضنا تلك الأفعال مأموراً بها أو منهياً عنها أم لا . لأنها إن لم تكن منهياً عنها ولا مأموراً بها ولا مخيّراً فيها فقد رجعت إلى قسم ما لا حكم له فى الشرع . وهو معنى العفو .

وان تعلق بها الأمر والنهى ؛ فمن شرط المؤآخذة به ذكرُ الأمر؛ والنهى والقدرة على الامتثال ؛ وذلك فى المخطىء ، والناسى والغافل محال . ومثل ذلك النائم والمجنون والحائض وأشباه ذلك

ومنها الخطأ فى الاجتهاد وهو راجع إلى الأوّل . وقد جاء في القرآن : (عفا الله عنك لِمَ أذنتَ لهم .)وقال :(لولا كتابٌ من الله سبَق) الآية .

ومنها الإكراه كان مما يتفق عليه ؛ أو مما يختلف فيه * إذا قلنا بجوازه فهو راجع الى العفو ؛ كان الأمر[1] والنهى باقيين عليه أو لا . فإن حاصل ذلك أن تركه لما ترك وفعله لما فعل لاحرج عليه فيه .

ومنها الرخص كلها على اختلافها فإن النصوص دلت على ذلك حيث نص على رفع الجناح ، ورفع الحرج وحصول المغفرة ؛ ولا فرق فى ذلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة ؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال وإن كانت مطلوبةً فيلزمها العفو عن نقيض المطلوب ؛ فأكلُ الميتة اذا قلنا بإيجابه فلا بد أن يكون نقيضه وهو الترك معفواً عنه و إلا لزم اجتماع النقيضين فى التكليف بهما وهو محال ومرفوع عن الامة .

ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع . فإذا ترجح أحد الدليلين كان مقتضى المرجوح فى حكم العفو . لأنه إن لم يكن كذلك لم

(١) أى على القولين فى ذلك

يمكن الترجيح فيؤدى إلى رفع أصله وهو ثابت بالاجماع . ولأنه يؤدى إلى الخطاب بالنقيضين وهو باطل . وسواء علينا أقلنا ببقاء الاقتضاء فى الدليل المرجوح وإنه فى حكم الثابت أم قلنا إنه فى حكم العدم . لافرق بينهما فى لزوم العفو .

ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل بلغه وهو فى نفس الأمر منسوخ أو غير صحيح لأن الحجة لم تقم عليه بعد إذ لابد من بلوغ الدليل اليه وعلمه به . وحينئذ تحصل المؤآخذة به وإلاّ لزم تكليف ما لايطاق

ومنها الترجيح[1] بين الخطابين عند تزاحمهما ولم يمكن الجمعُ بينهما ، لابد من حصول العفو بالنسبة الى المؤخر ، حتى يحصل المقدم ؛ لانه الممكن فى التكليف بهما ؛ والا لزم تكليفُ مالا يطاق وهو مرفوع شرعاً

ومنها ما سُكت عنه فهو عفو لانه اذا كان مسكوتا عنه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه . وما تقدم من الأمثلة فى الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به والله أعلم

فصل

﴿ولمانع مرتبة العفو أن يستدرك عليه باوجه﴾

(أحدها)أن أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون إما أن تكون بجملتها داخلةً تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاءُ أو التخييرُ أو لا تكون بجملتها داخلةً فان كانت بجملتها داخلة فلا زائدَ على الأحكام الخمسة وهو المطلوب . وان لم تكن داخلة بجملتها لزم أن يكون بعض المكلفين خارجاً عن حكم خطاب

(١) أى اذا خوطب فى وقت واحد بفعل شيئين مما لم يمكن ايجادهما معا كأن خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين فيرجح هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر فهذا الترجيح ايضا عفو

التكليف ولو في وقت أو حالة ما . لكن ذلك باطل لأنا فرضناه مكلفاً فلا فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخمسة

(والثاني) إن هذا الزائد إما أن يكون حكما شرعياً أو لا فإن لم يكن حكما شرعياً فلا اعتبار به * والذي يدل على انه ليس حكما شرعياً إنه مسمى بالعفو . والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لأمر أو نهي . وذلك يستلزم كونَ المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخرُ لتضادٍّ الأحكام * وأيضاً فان العفو انما هو حكم أخروي لا دنيوي • وكلامنا في الأحكام المتوجهة في الدنيا • وأما إن كان العفو حكما شرعيا فإما من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع ـ وأنواع خطاب التكليف محصورة[1] في الخمسة • وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً في الخمسة التي ذكرها الأصوليون ـ وهذا ليس منها فكان لغواً

(والثالث) إن هذا الزائد إن كان راجعا إلى المسألة الأصولية وهي أن يقال ـ هل يصح أن يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا ـ فالمسألة مختلف فيها فليس اثباتها أولى من نفيها الا بدليل • والأدلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها إلا بالدليل السالم عن المعارض ودعواه • وأيضاً أن كانت اجتهاديةً فالظاهر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول • وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست بمفهومة • وما تقدم من الادلة على اثبات مرتبة العفو لا دليل فيه • فالأدلة النقليةُ غير مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لأمكان الجمع بينهما ولأن العفو أخروي وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت ففي زمانه عليه السلام لا في غيره • ولامكان تأويل تلك الظواهر وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الخمسة • فإن العفو فيها راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان والاكراه والحرج • وذلك يقتضي إما الجواز بمعنى الاباحة • واما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم وتسبيب العقاب وذلك

(١) هو محل النزاع فلا يصح أن يكون دليلا على الغاء هذه المرتبة

يقتضي إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارهما لمعارض • فارتفع الحكم بمرتبة العفو وأن يكون أمراً زائداً على الخمسة وفي هذا المجال ابحاث اخر

فصل

والنظر فى ضوابط مايدخل تحت العفو ان قيل به نظر ـ فإن الاقتصار به على محال النصوص نزغة ظاهرية • والانحلال فى اعتبار ذلك على الإطلاق خرق لايرقع • والاقتصار فيه على بعض المحال دون بعض تحكم يأباه المعقول والمنقول • فلا بد من وجه يقصد نحوه فى المسألة حتى تتبين بحول الله • والقول فى ذلك ينحصر فى ثلاثة أنواع

أحدها . الوقوف مع مقتضى الدليل المعارَض قصد نحوه (١) وإن قوى معارضه

والثاني ـ الخروج عن مقتضاه عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل

والثالث ـ العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً * فأما الأول فيدخل تحته العمل بالعزيمة وإن توجه حكم الرخصة ظاهراً فإن العزيمة لما توخيت على ظاهر العموم أو الاطلاق كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتمد على الجملة . وكذلك العمل بالرخصة وإن توجه حكم العزيمة فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج . كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكاليف • وكلاهما أصل كلى فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع مامثله معتمد * لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكمل ترجح جانب أصل العزيمة بوجه ما ـ غير انه لا يخرم أصل الرجوع . لأن بذلك المكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر فى مذهب مالك هذا (٢) ففيه أن المسافر فى رمضان أقل من أربعة برد فظن أن الفطر مباح به

---

(١) الواو للحال وأن زائدة

(٢) أى الوقوف مع دليل معارض بقوى وان كان نفس الدليل غير علمى لانه مجرد ظن غير مبنى على شىء من الشرع

فافطر فلا كفارة عليه ، وكذلك من أفطر فيه بتأويل . وان كان أصله [١] غير علمي بل هذا جار فى كل متأول كشارب المسكر ظاناً انه غير مسكر ، وقاتل المسلم ظاناً انه كافر ، وآكل المال الحرام عليه ظاناً انه حلال له ، والمتطهر بماء نجس ظاناً انه طاهر ، وأشباه ذلك ، ومثله المجتهد المخطىء فى اجتهاده . وقد خرّج أبوداود عن ابن مسعود رضى الله عنه انه جاء يوم الجمعة والنبى ﷺ يخطب فسمعه يقول « اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآه النبى ﷺ فقال تعال ياعبدالله ابن مسعود » فظاهر من هذا انه رأى الوقوف مع مجرد الامر وان قُصد غيرُه مسارعة إلى امتثال أوامره . وسمع عبدالله بن رواحة وهو بالطريق رسول الله ﷺ وهو يقول اجلسوا فجلس فى الطريق فمر به النبى ﷺ فقال « ماشأنك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال النبى ﷺ زادك الله طاعة » وظاهر هذه القصة أنه لم يقصد بالامر بالجلوس ولكنه لما سمع ذلك سارع إلى امتثاله ولذلك سأله النبى ﷺ حين رآه جالساً فى غير موضع جلوس وقد قال عليه السلام « لايصلين أحد العصر إلا فى بنى قريظة فادركهم وقت العصر فى الطريق فقال بعضهم لانصلى حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلى ولم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبى ﷺ فلم يُعَنِّف واحدة من الطائفتين » ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضى من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطأه مالم يكن قدأخطأ نصاً أو إجماعا أو بعض القواطع *وكذلك الترجيح بين الدليلين فانه وقوف مع أحدهما و إهمال للآخر . فاذا فرض مهملاً للراجح فذلك لأجل وقوفه مع المرجوح . وهو فى الظاهر دليل يعتمد مثله . وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح ـ فانه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله فى الجملة . فهذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور . وانما قلنا الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض فشرط فيه المعارضة لانه ان كان غير معارض لم يدخل تحت العفو لانه أمر أو نهى أو تخيير عمل على وفقه فلا عتب

(١) الذى بنى عليه الفطر أو التأويل غير دليل أو مستند علمى أى لا يلزم فيه ذلك

يتوهم فيه ولا مؤاخذة تلزمه بحكم الظاهر فلا موقع للعفو فيه وإنما قيل وإن قوى معارضه لانه ان لم يقو معارضه لم يكن من هذا النوع بل[1] من النوع الذى يليه على أثر هذا فانه ترك لدليل (؟)[2] وان كان إعمالا لدليل أيضاً فإعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو فى نفس الامر كاعمال الدليل غير المعارض فلا عفو فيه .*

وأما النوع الثانى وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل . فمنه الرجل يعمل عملا على اعتقاد إباحته لانه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته أو يتركه معتقداً إباحته إذ لم يبلغه دليل وجوبه أو ندبه كقريب العهد بالاسلام لايعلم ان الخمر محرمة فيشربها . أولا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه . وكما اتفق فى الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التقاء الختانين . ومثل هذا كثير يتبين للمجتهدين*وقد روى عن مالك انه كان لايرى تخليل أصابع الرجلين فى الوضوء ويراه من التعمق حتى بلغه (أن النبى ﷺ كان يخلل) فرجع الى القول به) . وكما اتفق لأبى يوسف مع مالك فى المُد والصاع حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على المخالفة[3] خطأ أو نسيانا ومما يروى من الحديث « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.» فان صح فذلك وإلا فالمعنى متفق عليه . ومما يجرى مجرى الخطأ والنسيان فى انه من غير قصد وان وجد القصد الاكراه المضمن فى الحديث . وأبين

---

(١) لعل الاصل هكذا بل ولا من النوع الذى الخ أى أنه اذا كان المعارض ضعيفاً لا يكون أيضا من النوع الثانى لأن الثانى ترك لدليل وخروج عن مقتضاه قصدا بتأويل أو بغير قصد وما نحن بصدده اعمال لدليل ضعيف معارضه فلا هو من الاول الذى لوحظ فيه قوة معارضه ولا هو من الثانى الذى لوحظ فيه أنه ترك لدليل وخروج عنه بغير قصد او بقصد لكن بتأويل والحاصل انه لما كان أعمال المعارض بضعيف كان أعمال لدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤاخذة حتى يكون من مواضع العفو

(٢) يشبه أن يكون هنا سقط والاصل (وهذا)

(٣) أى يخرج عن مقتضى الدليل خطأ بألا يفهم الدليل مثلا على وجهه أو نسيانا للدليل أما خطأ المجتهد المعدود سابقا فى النوع الأول فقد وقف فيه مع دليل لكن ظهر خطؤه فى التمسك به لضعفه بأزاء دليل آخر مثلا فهنا خرج عن الدليل وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه فى الاعتداد به فتنبه لتفرق بين النوعين فى جميع الأمثلة فيهما

من هذا العفو عن عثرات ذوى الهيآت فانه ثبت فى الشرع إقالتهم فى الزلات وأن لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم . جاء فى الحديث « أقيلوا ذوى الهيئات عثراتهم[1] » وفى حديث آخر « تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح[2] » وروى العمل بذلك عن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم فانه قضى به فى رجل من آل عمر ابن الخطاب شج رجلا وضر به فأرسله وقال أنت من ذوى الهيآت . وفى خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه قال استادى على مولى لى جرحته يقال له سلام البربري الى ابن حزم فأتانى فقال جرحته قلت نعم . قال سمعت خالتى عمرة تقول . قالت عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أقيلوا ذى الهيئات عثراتهم » فخلى سبيله ولم يعاقبه . وهذا أيضاً من شئون رب العزة سبحانه فانه قال (ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم) الآية لكنها أحكام أخروية . وكلامنا فى الأحكام الدنيوية[3]

---

(١) فى المصابيح عن عائشة قال عليه الصلاة والسلام (أقيلوا ذوى الهيآت عثراتهم إلا الحدود) وأخرجه فى الجامع الصغير عن احمد فى مسنده والبخارى فى الادب وابى داود ورواه صاحب تمييز الطيب من الخبيث عن النسائى أيضا . قال العقيلى له طرق لايثبت منها شىء . وقال الفتنى فى تذكرة الموضوعات انه موضوع . قال أبو عبد الكبير فى حواشيه له شواهد . وقال العزيزى ضعيف

(٢) أخرجه فى الجامع الصغير عن الطبرانى فى مكارم الاخلاق باسناد ضعيف عن ابن عمرو ولفظه (تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة إلا فى حد من حدود الله تعالى)

وبعد ان عرفت ما قاله العلماء فى سند الحديثين . فاسمع قولهم فى تحديد الغرض منهما أخذا من الاستثناء المصرح به فيهما . قال العزيزى ان العثرات هى الزلات التى لاحد فيها . وقال صاحب التبصرة إن ذلك فى التعزيرات وأنها تختلف باختلاف الجانى والمجنى عليه ومقدار الجناية التى فيها التعزير . فقد تكون فلتة وعثرة من ذي شرف إلى ماليس كذلك ، فيضعف التعزير أو يترك لان الغرض إنما هو الردع . قال القاضى عياس . مشهور قول مالك وأصحابه أن ذلك بقدر الجرم وشهرة الفاعل بالاذى . قال والمعتبر فى الرفعة العلم والآداب الاسلامية . وفى الدناءة الجهل والجفاء والحماقة . وبهذا تبين أنه لا إشكال فى معنى الحديث وفقهه وأنه صحيح معمول به وإن كان على ماترى من جهة سنده إنما الاشكال فى قضاء ابن حزم إذ هو ليس من التعزير . فعليه وحده يتوجه كلام الكاتب هنا

وبعد فالكلام فى العفو بمعنى ما لا حرج فيه شرعا يعنى لا إثم وفيه المغفرة الخ أما كونه لايقتص منه لعبده أو لمن شجه هو فهذا غير موضوع مرتبة العفو التى فيها الكلام من أول المسألة

(٣) بل العفو بالمعنى الذى تقرره هو امر أخروى فراجع أمثلته وعباراته السابقة فقد عبر عنه آنفا

ويقرب من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات . فان الدليل يقوم هنالك مفيدا للظن فى اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخل (١) صاحبها فى حكم العفو . وقد يعد هذا المجال مما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضا (٢)

ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع فى الحديث فى تفسير قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية عن قدامة ابن مظعون حين قال لعمر ابن الخطاب — ان كنتُ شربتها فليس لك أن تجلدنى قال عمر ولمَ ، قال لأن الله يقول (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية : فقال عمر انك أخطأت التأويل ياقدامة اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله . قال القاضى اسمعيل وكأنه أراد أن هذه الحالة تكفر ما كان من شربه ، لأنه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ فى التأويل. بخلاف من استحلها كما فى حديث (٣) على رضى الله عنه ولم يأت فى حديث قدامة أنه حد — ومما وقع فى المذهب فى المستحاضة تترك الصلاة زمنا جاهلة بالعمل أنه لا قضاء عليها فيما تركت قال فى مختصر ما ليس فى المختصر : لو طال بالمستحاضة والنفساء الدمُ فلم تصل النفساء ثلاثة أشهر ولا المستحاضة شهرا لم يقضيا ما مضى اذا تأولتا فى ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم . وقيل فى المستحاضة اذا تركت بعد أيام أقرائها يسيراً أعادته وان كان كثيراً

بحصول المغفرة . وهى حكم أخروى بالقصد الاول ، وان كان قد يتبعها عدم الحد فى مثل الشرب مثلا . إلا أن هناك أموراً لاشىء فيها دنيوياً كخطأ الاجتهاد مثلا فان عفوه اخروى صرف

(١) وهل هذا لايسقط الاثم ايضاً وظاهر انه يسقطه فى غالب صور الشبهة فاذا استقلت الشبهة باسقاط الحد لايكون من مرتبة العفو التى هى موضوعنا

(٢) لانه الضرب الثانى من النوع الثانى إلا أنه يقال عليه كيف يعد خروجا عن مقتضى الدليل االتاويل مع انه وقوف مع الدليل الصريح (ادرءوا الحدود بالشبهات) فهو لم يخرج عن الدليل العام فى الحدود المخصص بهذا الدليل لانه بعد تخصصه لايقال خرج عنه بل هو اعمال للدليل المخصص الذى فاد ان دلالة العام لاتشمل هذا الموضع فلا نسلم ان درء الحدود بالشبهات من النوع الثانى بقسميه لانه لاترك فيه الدليل بغير قصد ولا بقصد بالتاويل

(٣) يراجع

فليس عليها قضاؤه بالواجب . وفى سماع أبى زيد عن مالك انها اذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضى صلاة تلك الأيام* استحب ابن القاسم لها القضاء . فهذا كله مخالفة للدليل مع الجهل والتأويل فجعلوه من قبيل العفو . ومن ذلك أيضا المسافر يقدم [1] قبل الفجر فيظن ان من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له . أو تطهر الحائض قبل طلوع الفجر فتظن انه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وان خالف الدليل . لانه متأول . واسقاط الكفارة هو [2] معنى العفو

وأما النوع الثالث وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه ففيه نظر . فان خلو بعض الوقائع عن حكم لله مما اختلف فيه . فاما على القول بصحة الخلو فيتوجه النظر وهو مقتضى الحديث « وما سكت عنه فهو عفو » [2] وأشباهه مما تقدم وأما على القول الآخر فيشكل الحديث إذ ليس ثَمَّ مسكوت عنه بحال بل هو اما منصوص واما مقيس على منصوص . والقياس من جملة الادلة الشرعية فلا نازلة إلا ولها فى الشريعة محل حكم فانتفى المسكوت عنه اذاً . ويمكن أن يصرف السكوت على هذا القول الى ترك الاستنصال مع وجود مظنته . والى السكوت عن مجارى العادات مع استصحابها فى الوقائع . والى السكوت عن أعمال أخذت قبل من شريعة ابراهيم عليه السلام * فالاول كما فى قوله تعالى (وطعامُ الذين أوتوا الكتاب حل لكم) فان هذا العموم يتناول بظاهره ماذبحوا لأعيادهم وكنائسهم . واذا نظر الى المعنى اشكل لان فى ذبائح الاعياد زيادةً تنافى أحكام الاسلام . فكان للنظر هنا مجال . ولكن مكحولا سئل عن المسألة فقال كُلْه

(١) تأمل لتدرك الفرق بين هذه الامثلة وما مضي فيمن سافر أقل من أربعة برد حيث كان من الاول الواقف مع مقتضى الدليل المعارض بقوى وبين هذا الخارج عن الدليل متأولا ـ فالفرق غير ظاهر

(٢) ولم لم تقل واسقاط الاثم أيضاً وكانه بان على ماسبق له انفا من ان الكلام فى الاحكام الدنيوية وقد علمت أن هذا لا يطرد فى أصل المسألة وامثلته الكثيرة لها بل وتصريحه سابقا بقوله ورفع الحرج والمغفرة

قد علم الله مايقولون وأحل ذبائحهم . يريد والله أعلم ان الآية لم يخص عمومها وان وجد هذا الخاص المنافى . وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فاحل ماليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المنافاة . والى نحو هذا يشير قوله عليه السلام «(وعفا عن أشياء رحمة بكم لاعن نسيان فلا تبحثوا عنها » [١] وحديث الحج أيضاً مثل هذا حين قال(أحجنا هذا العامنا أو للأبد) [٢] لان اعتبار اللفظ يعطى انه للابد فكره عليه السلام سؤاله و بين له علة ترك السؤال عن مثله . وكذلك حديث « أن أعظم المسلمين فى المسلمين جرما » [٣] الخ يشير الى هذا المعنى • فان السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة انما يأتى فى الغالب من جهة إبداء وجه [٤] فيه يقتضى التحريم مع أن له أصلا يرجع اليه فى الحلية وان اختلفت فروعه فى أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الأصل • ونحوه حديث « ذرونى [٥] ماتركتكم» وأشباه ذلك

والثانى كما فى الاشياء التى كانت فى أول الاسلام على حكم الاقرار ثم حرمت بعد ذلك بتدريج كالخمر • فانها كانت معتادة الاستعمال فى الجاهلية ثم جاء الاسلام فتركت على حالها قبل الهجرة وزمانا بعد ذلك • ولم يتعرض فى الشرع للنص على حكمها حتى نزل (يسألونك عن الخمر والميسر) فبين مافيها من المنافع والمضار وان الاضرار فيها أكبر من المنافع • وترك الحكم الذى اقتضته المصلحة وهو التحريم • لان القاعدة الشرعية ان المفسدة اذا أربت على المصلحة فالحكم للمفسدة • والمفاسد ممنوعة [٦] فبان وجه المنع فيهما غير انه لما لم ينص على المنع وان ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجارى العادات • ودخل لهم تحت العفو الى أن نزل مافى سورة المائدة من قوله تعالى (فاجتنبوه) فحينئذ

---

(٤) أى فهو يسكت عنه أى يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنته

(٥) فلا تستقصوا فيترتب على ذلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم

(٦) ولذا قال بعضهم ان التحريم بدأ من هذه الآية لأنه ذكر ما يقتضى الحرمة لكن لما لم ينص تمسكوا بالأصل بمقتضى العادة فكان عفوا

استقر حكم التحريم ، وارتفع العفو ، وقد دل على ذلك قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُنَاحٌ فيما طعموا) الآية . فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزلت الآية ، فرفع الجناح هو معنى[1] العفو . ومثل ذلك الربا المعمول به فى الجاهلية وفى أول الاسلام . وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم كبيع المضامين والملاقيح . والثمر قبل بدو صلاحه ،واشباه ذلك كلها كانت مسكوتا عنها ، وما سكت عنه فهو فى معنى العفو . والنسخ بعد ذلك لايرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الى الآن على حكم اقرار الاسلام كالقراض والحكم فى الخنثى بالنسبة الى الميراث وغيره . وما أشبه ذلك مما نبه عليه العلماء . والثالث كما فى النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالها الا ماغيروا فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الاسلام . فيفرقون بين النكاح والسفاح ، ويطلقون ويطوفون بالبيت أسبوعا ، ويمسحون الحجر الاسود . ويسعون بين الصفا والمروة . ويلبون ويقفون بعرفات . ويأتون مزدلفة . ويرمون الجمار ويعظمون الأشهر الحرم ويحرمونها ، ويغتسلون من الجنابة . ويغسلون موتاهم ويكفنونهم ويصلون عليهم ، ويقطعون السارق ويصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم ابراهيم ، فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ماأحكم . وانتسخ ماخالفه فدخل ما كان قبل[2] ذلك فى حكم العفو مما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقى من الاعمال المتقدمة . وقد نسخ منها مانسخ وأبقى منها ماأبقى على المعهود الاول ، فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو فى الشريعة وانضبطت والحمدلله على أقرب ما يكون أعمالاً لأدلته الدالة على ثبوته . الا أنه بقى النظر فى العفو هل هو حكم أم لا ، واذا قيل حكم فهل يرجع الى خطاب التكليف . أم الى خطاب الوضع . هذا محتمل كله . ولكن لما لم يكن مما

---

(٤) تنبه لهذافهو يؤيد ماقلناه فى معنى العفو وأن الاصل فيه الحكم الاخروى والاحكام الدنيوية ان وجدت تكون تابعة له

(١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ

ينبني عليه حكم عملي لم يتأكد البيان فيه فكان الأولى تركه والله الموفق للصواب

المسألة الحادية عشرة

طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول انه متوجه على الجميع . لكن اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين . وما قالوه صحيح من جهة كلى [(١)] الطلب . واما من جهة جزئيه ففيه تفصيل . وينقسم أقساما . وربما تشعب تشعباً طويلا ولكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض . ولا على البعض كيف كان ـ ولكن على من فيه اهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموما

والدليل على ذلك امور احدها النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة) الآية • فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع . وقوله (ولتكن [(٢)] منكم أمة يدعون ألى الخير ويأمرون بالمعروف) الآية • وقوله تعالى (واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم) الآية الى آخرها • وفى القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصا على البعض لا على الجميع * والثانى ماثبت من القواعد الشرعية القطعية فى هذا المعنى كالامامة [(٣)] الكبرى أو الصغرى • فانها انما تتعين على من فيه

---

(١) أى باعتبار مجموعة فروض الكفايات/ والا فهذا انما يتوجه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به ويتفرع على هذا أنه اذا لم يقم به أحد فان الاثم لا يعم المكلفين بل يخص المتأهلين فقط هذا مراده ومحل استدلاله فعليك بتطبيق أدلته على هذا المعنى وهذا غير الخلاف بين الاصوليين فى أنه متوجه على الكلى الافرادى كما هو التحقيق أو المجموعى كما هو مقابله لان خلافهم يجرى هنا أيضا بعد تسليم مسألته هنا *فيقال هل البعض المتأهل لهذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الافرادى أو المجموعى

(٢) هذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه الى البعض بل للمانع أن يقول المعنى يجب عليكم جميعا أن يكون بعضكم المتأهل لذلك داعيا الى الخير الخ مثلا ومعنى توجه الطلب على الجميع ان ينهضوهم لذلك ويعدوهم له ويعاونوهم بكل الوسائل ليتحقق هذا المهم من المصلحة فان لم يحصل هذا المهم من المصلحة أثم جميع المكلفين المتأهل وغيره وفى مثله (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا)الخ

(٣) على رأيه يكون الاثم الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الأوصاف المتبرة للخلافة لا غير وليست الأمة بآثمة فاذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن فلا اثم على أحد وهذا مالا يمكن أن يسلم به والتعين الذى يقوله شىء آخر غير فرض الكفاية الذى هو موضوعنا

أوصافها المرعية لا على كل الناس . وسائر الولايات بتلك المنزلة انما يطلب[1] بها شرعا باتفاق من كان اهلا للقيام بها والغَناء فيها . وكذلك الجهاد ـ حيث يكون فرض كفاية ـ انما يتعين[2] القيام به على من فيه نجدة وشجاعة . وما أشبه ذلك من الخطط الشرعية . اذ لايصح ان يطالب بها من لا يبدىء فيها ولا يعيد ؛ فانه من باب تكليف مالا يطاق بالنسبة الى المكلف، ومن باب العبث بالنسبة الى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفعة . وكلاهما باطل شرعا

والثالث ما وقع من فتاوى[3] العلماء ، وما وقع ايضا في الشريعة من هذا المعنى . فمن ذلك ما روى عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال لابى ذر[4]: «ياأباذر انى أراك ضعيفاً وانى أحب لك ما أحب لنفسى لا تأمَّرنَّ على اثنين ولا تولَّين مال يتيم» وكلا الامرين من فروض الكفاية ؛ ومع ذلك فقد نهاه عنهما. فلو فرض إهمال الناس لهما لم يصح[5] أن يقال بدخول أبي ذر في حرج الاهمال ، ولا من كان مثله . وفى الحديث: « لا تسأل الإمارة[6] » وهذا النهى يقتضى انها غير عامة الوجوب . ونهى أبو بكر رضى الله عنه بعضَ الناس عن الامارة ؛ فلما مات رسول الله ﷺ وليها أبو بكر فجاءه الرجل فقال: نهيتنى عن الامارة ثم وليت؟ فقال له: وأنا الآن أنهاك عنها. واعتذر له

---

(١) بل الذى يقال انما تسند الى من كان أهلا ولكن المطالب بذلك الجميع

(٢) لسنا فى فرض العين فهذا مسلم أنه انما يتعين على هؤلاء ولكن علينا جميعا أن يحصل ذلك وبالجملة فالقيام فعلا بالمصلحة انما يسند الى من يتأهل له وقد يكون الطلب المتوجه اليه فى ذلك طلب عين اذا لم يوجد متأهل خلافه فان وجد كان الطلب لا يزال كفائيا كغيره ممن لم يتاهل ويكون الفرق بين المتأهل وغيره أن غير المتأهل عليه ان يعمل ليقوم بها المتأهل والمتأهل عليه ذلك وعليه اذا تعين لها أن يقوم بها

(٣) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلا فى مثل هذا وهو أصل كبير فى الدين ينبنى عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أولا تشملها ؟ (٤) رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبى ذر.

(٥) وهذا صريح فيما قررناه من أنه ينبنى على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص من فيه أهلية له فلو أهمل لم تأثم الامة حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلا للخلافة ولم يتوسدها كان هو الآثم فقط . وهل ينال الخلافة بغير الأمة التى تمهد اليه بها ؟ فاذا لم تنهضه الامة وتبايعه كانت آثمة قطعا

(٦) تمامه : (فانك ان اعطيتها عن مسألة وكلت اليها . وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) قال فى المشكاة : متفق عليه

عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذلك بداً . وروى أن تميما الدارى استأذن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما فى أن يقص ، فمنعه من ذلك ؛ وهو من مطلوبات الكفاية — أعنى هذا النوع من القصص الذى طلبه تميم رضى الله عنه — وروى نحوه عن على ابن ابى طالب رضى الله عنه

وعلى هذا المهيع جرى العلماء فى تقرير كثير من فروض الكفايات : فقد جاء عن مالك أنه سئل عن طلب العلم : أفرضٌ هو ؟ فقال : اما على كل الناس فلا . يعنى به الزائد على الفرض العينى . وقال أيضاً : أما من كان فيه موضع للامامة فالاجتهاد فى طلب العلم عليه واجب ، والاخذ فى العناية بالعلم على قدر النية فيه . فقسم كما ترى فجعل مَنْ فيه قبولية للامامة مما يتعين عليه . ومن لا ، جعله مندوبا اليه . وفى ذلك بيان انه ليس على كل الناس [1] . وقال سحنون: من كان أهلا للامامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها ، لقوله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به ؟! أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه ؟!

وبالجملة فالامر فى هذا المعنى واضح . وباقى البحث فى المسألة موكول الى علم الاصول

لكن قد يصح أن يقال انه واجب على الجميع على وجه [2] من التجوز ؛ لان القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة. فهم مطلوبون بسدها على الجملة . فبعضهم هو قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلا لها . والباقون — وإن لم يقدروا عليها — قادرون

---

(١) اى القيام به فعلا وهذا لا نزاع فيه لأن طبيعة فرض الكفاية انه يقوم به أحد المتأهلين له

(٢) هذا مع قوله سابقا فلو فرض اهمال الخ يقتضى أنه ليس وجوبا حقيقيا بحيث يأثم الجميع بالترك لأن هذا معنى التجوز الذى يقوله يعنى وأنه ليس واجبا بمعناه الشرعى فلا يتم قوله بعد فلا يبقى للمخالفة وجه. وان كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لان عليهم اقامة القادر على الواجب يعنى فاذا تركوا اثم الكل صح الكلام ، لكن يخالف ما تقدم ويجعل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة ثمرة فى الدين وتدخل تحت المسائل التى لا هى من صلب العلم ولا من ملحه

على اقامة القادرين . فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب باقامتها . ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها . فالقادر اذاً مطلوب بإقامة الفرض . وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر . إذ لا يتوصل الى قيام القادر إلا بالاقامة، من باب مالا يتم الواجب إلا به . وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر .

فصل

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتتبين صحتها بحول الله .

وذلك ان الله عز وجل خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لا فى الدنيا ولا فى الآخرة . ألا ترى الى قول الله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) . ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية ، تارة بالالهام كما يلهم الطفل التقامَ الثدى ومصّه ، وتارة بالتعليم . فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع مايستجلب به المصالح ، وكافة ماتدرأ به المفاسد ، انهاضا لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية ، والمطالب الالهامية ؛ لان ذلك كالاصل للقيام بتفاصيل المصالح – كان ذلك من قبيل الافعال أو الاقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية – وفى أثناء العناية بذلك يقوى فى كل واحد من الخلق مافطر عليه . وما ألهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال فيظهر فيه وعليه ، ويبرّز فيه على أقرانه ممن لم يهيأ تلك التهيئة . فلا يأتى زمان التعقل الا وقد نجم على ظاهره مافطر عليه فى أوليته . فترى واحداً قد تهيأ لطلب العلم ، وآخر لطلب الرّياسة ، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج اليها ، وآخر للصراع والنطاح . الى سائر الامور .

هذا وان كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلى ، فلا بد فى غالب العادة من غلبة البعض عليه . فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً فى حالته التى هو عليها . فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف فى نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه ، ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات الى تلك الجهات ؛ فيراعونهم بحسبها ،

ويراعونها الى أن تخرج فى أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام بها ، ويحرضونهم على الدوام فيها ؛ حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال اليه من تلك الخطط . ثم يخلى بينهم وبين أهلها ، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها ، اذا صارت لهم كالاوصاف الفطرية ، والمدركات الضرورية . فعندذلك يحصل الانتفاع ، وتظهر نتيجة تلك التربية

فاذا فرض مثلا واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراك ، وجودة فهم ، ووفور حفظ لما يسمع — وان كان مشاركا فى غير ذلك من الاوصاف — ميل به نحو ذلك القصد . وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة ، مراعاة لما يرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم ؛ فطلب بالتعلم وأدب بالآداب المشتركة بجميع العلوم . ولا بد أن يمال منها الى بعض فيؤخذبه ، ويعان عليه ؛ ولكن على الترتيب الذى نص عليه ربانيو العلماء ؛ فاذا دخل فى ذلك البعض فمال به طبعه اليه على الخصوص ، وأحبه أكثر من غيره ، ترك وماأحب ، وخص بأهله ؛ فوجب عليهم انهاضه فيه حتى يأخذ منه ماقدر له ، من غير إهمال له ولا ترك لمراعاته . ثم ان وقف هنالك فحسن . وان طلب الاخذ فى غيره أو طلب به فعل معه فيه مافعل فيما قبله . وهكذا إلى أن ينتهي

كما لو بدأ بعلم العربية مثلا — فانه الأحق بالتقديم — فانه يصرف إلى معلميها فصار من رعيتهم ، وصاروا هم رعاة له . فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب مايليق به وبهم . فان انتهض عزمه بعد إلى أن صار يحذق القرآن صار من رعيتهم . وصاروا هم رعاة له كذلك . ومثله ان طلب الحديث أو التفقه فى الدين إلى سائر مايتعلق بالشريعة من العلوم . وهكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وصف الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور . فيمال به نحو ذلك ويعلم آدابه المشتركة ، ثم يصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير :

كالعرافة أو النقابة أو الجندية أو الهداية أو الامامة أو غير ذلك مما يليق به ، وما ظهر له فيه نجابة ونهوض . وبذلك يتربى لكل فعلٍ هو فرضُ كفايةٍ قومٌ. لانه سير أولا فى طريق مشترك. فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف فى مرتبة محتاج اليها فى الجملة . وان كان به قوة زاد فى السير الى أن يصل الى أقصى الغايات فى المفروضات الكفائية ، وفى التى يندر من يصل اليها ، كالاجتهاد فى الشريعة والامارة . فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة

فأنت ترى ان الترقي في طلب الكفايه ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة باطلاق ، ولا على البعض باطلاق ، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ، ولا بالعكس ؛ بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع فى أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع. والا لم ينضبط القول فيه بوجه من الوجوه . والله أعلم وأحكم

المسألة الثانية عشرة

ما أصله [1] الاباحة للحاجة أو الضرورة الا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الاباحة وقوعاً أو توقعاً هل يكرّ على أصل الاباحة بالنقض أولا ؟ هذا محل نظر واشكال . والقول فيه انه لا يخلو اما أن يضطر الى ذلك المباح أم لا ، واذا لم يضطر اليه فاما أن يلحقه بتركه حرج أم لا . فهذه أقسام [2] ثلاثة

﴿ أحدها ﴾ أن يضطر الى فعل ذلك المباح فلا بد من الرجوع الى ذلك

---

(١) أي ما كان أصله مباحا كالاكل والشرب والبيع والشراء والنكاح ولكنه اضطر اليه الشخص أو احتاج اليه حاجة يلحقه بسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله . وهو مع كونه مضطرا اليه أو محتاجا اليه تعرض له مفسدة واقعة بالفعل أو متوقعة . فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنقض حكم الاباحة فيصير ممنوعا مع أنه ضرورى أو حاجى أولا يعتبر الطارىء ويبق لا حرج فى استعماله ؟ وقد مثل الضرورى فى المسألة الخامسة عشرة من كتاب الادلة بالبيع والشراء الذى لا يسلم غالباً من لقاء المنكر أو ملابسته بسببه . وسيمثل هنا لما فى تركه الحرج بمخالطة الناس

(٢) وهى ما اذا اضطر اليه، وما اذا لحقه بتركه حرج، وما ليس واحدا منها. وسيذكر الثالث اثناء المسألة الثالثة عشرة

الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض لأوجه . منها أن ذلك المباح قد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الاباحة • واذا صار واجباً لم يعارضه الا ما هو مثله فى الطرف الآخر أو أقوى منه • وليس فرض المسألة هكذا فلم يبق إلا ان يكون طرف الواجب أقوى فلابد من الرجوع اليه . وذلك يستلزم عدم معارضة الطوارىء

﴿ والثانى ﴾ أن محال الاضطرار مغتفرة فى الشرع . أعنى ان إقامة الضرورة معتبرة ، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مغتفر فى جنب المصلحة المجتلبة ؛ كما اغتفرت مفاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير واشباه ذلك فى جنب الضرورة لإحياء النفس المضطرة. وكذلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الاكراه. فما نحن فيه من ذلك النوع . فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية

﴿ والثالث ﴾ انا لو اعتبرنا العوارض ولم نغتفرها لأدى ذلك الى رفع الاباحة (١) رأساً . وذلك غير صحيح كما سيأتى فى كتاب المقاصد من أن المكمل اذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره • واعتبار العوارض هنا انما هى من ذلك الباب • فان البيع والشراء حلال فى الأصل ؛ فاذا اضطر اليه وقد عارضه موانع فى طريقه ففقد الموانع من المكملات كاستجماع الشرائط • واذا اعتبرت ادى الى ارتفاع ما اضطر اليه • وكل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل • فما نحن فيه مثله

والقسم الثاني أن لا يضطر اليه ولكن يلحقه بالترك حرج فالنظر يقتضى الرجوع الى أصل الاباحة وترك اعتبار الطوارىء ؛ اذ الممنوعات قد أبيحت رفعاً للحرج كما سيأتى لابن العربى فى دخول الحمام ، وكما اذا كثرت المناكر فى الطرق والاسواق فلا يمنع ذلك التصرف فى الحاجات اذا كان الامتناع من التصرف حرجاً بيناً (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقد أبيح الممنوع رفعاً للحرج؛ كالقرض الذى فيه بيع الفضة بالفضة ليس يداً بيد ، واباحة العرايا ،

(١) الاباحة هنا بمعنى الاذن كما هو ظاهر

وجميع ماذكره الناس فى عوارض النكاح [١] ،وعوارض مخالطة الناس ، وما أشبه ذلك. وهو كثير . هذا وان ظهر ببادىء الرأى [٢] الخلاف ههنا فان قوماً شددوا فيه على انفسهم وهم أهل علم يقتدى بهم ومنهم من صرح فى الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض .فهؤلاء انما بنوا فى المسألة على أحد وجهين: إما انهم شهدوا بعدم الحرج لضعفه عندهم وانه مما هو معتاد فى التكاليف . والحرج المعتاد مثله فى التكاليف غير مرفوع . والا لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها. وقد تبين ذلك فى القسم الثانى من قسمى الاحكام . واما انهم عملوا وافتوا باعتبار الاصطلاح الواقع فى الرخص. فرأوا ان كون المباح رخصة يقضى برجحان الترك مع الامكان وان لم يطرق فى طريقه عارض . فما ظنك به اذا طرق العارض؟ والكلام فى هذا المجال أيضاً مذكور فى قسم الرخص. وربما اعترضت [٣] فى طريق المباح عوارض يقضى مجموعها برجحان اعتبارها ؛ ولأن مايلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق فى ترك ذلك المباح ، وان الحرج فيها اعظم منه فى تركه وهذا أيضا مجال اجتهاد . الا انه يقال :هل يوازى الحرج اللاحق بترك الأصل الحرج اللاحق بملابسة العوارض أم لا ؟ وهى مسألة نرسمها الآن بحول الله تعالى وهى:

---

(١) اى اذا ترتب على النكاح دخول فى كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات قالوا ان هذا لايمنع النكاح . ويعرض للمخالطه وقوع أو توقع سماع المنكرات ورؤيتها . ومع ذلك لم تمنع

(٢) وعليه يكون خلافا فى حال لا خلافا حقيقيا فلذا قال ظهر ببادىء الرأى أى أن هؤلاء لو بنوا على أن فيه حرجا لقالوا بعدم اعتبار العوارض

(٣) سيذكر القسم الثالث أثناء المسألة الآتيه بعد أن يتكلم فى صدرها مايشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجح من فوت الاصل المحتاج اليه الذى فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة. ولكنه صنيع غير مناسب اذ انه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثانى وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل احكامه. وكان الاجدر به ان يسوق مايتعلق بالقسم الثانى لاحقا لبيانه هنا دون عقد مسألة خاصة به. لان ما ذكره بالنسبة الى القسم الثانى فى المسأله التاليه ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره فى بيانه فى مسألته الثانية عشرة. وأيضا فانه مع كونه فرض المسألة فى تتميم هذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث برمته فى جل اوسع مما يخص القسم الثانى. فالصنيع غير وجيه

المسألة الثالثة عشرة

فنقول : لايخلو أن يكون فقد العوارض بالنسبة الى هذا الاصل من باب المكمل له فى بابه ، أو من باب آخر هو أصل فى نفسه . فان كان هذا الثانى فاما ان يكون واقعاً أو متوقعاً . فان كان متوقعاً فلا أثر له مع وجود الحرج لان الحرج بالترك واقع وهو مفسدة ؛ ومفسدة العارض متوقعة متوهمة فلاتعارض الواقع ألبتة . واما ان كان واقعاً فهو محل الاجتهاد فى الحقيقة . وقد تكون مفسدة العوارض فيه أتم من مفسدة ترك المباح . وقد يكون الامر بالعكس . والنظر فى هذا بابه باب التعارض والترجيح ٠ وان كان الاول فلايصح التعارض ولا تساوى المفسدتين ؛ بل مفسدة فقد الاصل أعظم . والدليل على ذلك أمور :

« أحدها » ان المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف وقد مر[1] بيان ذلك فى موضعه . واذا كان فقد الصفة لايعود بفقد الموصوف على الاطلاق [2] ـ بخلاف العكس ـ كان جانب الموصوف أقوى فى الوجود والعدم ، وفى المصلحة والمفسدة ٠ فكذا ما كان مثل ذلك

« والثانى » ان الأصل مع مكملاته كالكلى مع الجزئى . وقد علم [3] ان الكلى اذا عارضه الجزئى فلاأثر للجزئى . فكذلك هنا لاأثر لمفسدة فقد المكمِّل فى مقابلة وجود مصلحة المكمَّل

« والثالث » ان المكمل من حيث هو مكمل انما هو مقو لأصل المصلحة ومؤكد لها .ففوته انما هو فوت بعض المكملات . مع أن أصل المصلحة باق واذا

---

(١) راجع

(٢) أى وقد يعود اذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية

(٣) وسيأتى فى أول باب الأدلة فراجعه لتعرف معنى عدم أثر الجزئى فى مقابلة الكلى

كان باقيا لم يعارضه ماليس فى مقابلته . كما ان فوت أصل المصلحة لا يعارضه بقاء مصلحة المكمل وهو ظاهر

والقسم الثالث من القسم [١] الاول وهو ان لايضطر الى أصل المباح ولا يلحق بتركه حرج . فهو محل اجتهاد، وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية .فان هذا الاصل متفق عليه فى الاعتبار .ومنه [٢] مافيه خلاف كالذرائع فى البيوع واشباهها، وان كان أصل الذرائع أيضاً متفقا عليه. و يدخل فيه أيضاً قاعدة تعارض الاصل والغالب . والخلاف فيه شهير . ومجاله النظر فى هذا القسم دائر بين طرفى نفى واثبات متفق عليهما . فان أصل التعاون على البر والتقوى أوالاثم والعدوان مكمل لما هوعون عليه . وكذلك أصل الذرائع. و يقابله فى الطرف الآخر أصل الاذن الذى هو مكمّل لا مكمّل .

ولمن يقول باعتبار الاصل من الاباحة ان يحتج بأن أصل الاذن راجع الى معنى ضرورى، اذ قد تقرر ان حقيقة الاباحة التى هى تخيير، حقيقة تلحق بالضروريات. وهى أصول المصالح. فهى فى حكم الخادم لها ان لم تكن فى الحقيقة اياها. فاعتبار المعارض فى المباح اعتبار لمعارض الضرورى فى الجملة، وان لم يظهر فى التفصيل كونه ضروريا. واذا كان كذلك صار جانب المباح أرجح من جانب معارضه الذى لايكون مثله. وهو خلاف الدليل . وأيضاً ان فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه [٣] المكمل، وأطلق هذا النظر ، أو شك أن يصار فيه الى الحرج الذى رفعه الشارع لانه مظنته . اذ عوارض المباح كثيرة .فاذا اعتبرت فربما ضاق المسلك وتعذر المخرج . فيصار الى القسم الذى قبله وقد مر ما فيه [٤] . ولما كان إهمال الأصل من الاباحة هو

---

(١) لعله من التقسيم الاول اى التقسيم فى أول المسألة السابقة
(٢) أى من فروعه
(٣) أى لأجل معارضه فاللام للتعليل
(٤) وهو قوله وان كان الاول فلايصح التعارض الخ

المؤدى الى ذلك لم يسغ الميل اليه ولا التعريج عليه . وأيضا فاذا كان هذا الاصل دائراً بين طرفين متفق عليهما وتعارضا عليه لم يكن الميل الى أحدهما بأولى من الميل الى الآخر . ولا دليل فى أحدهما إلا و يعارضه مثل ذلك الدليل • فيجب الوقوف إذاً • الا أنّ لنا فوق ذلك أصلا أعم(١) : وهو أن أصل الاشياء اما الاباحة واما العفو. وكلاهما يقتضى الرجوع الى مقتضى الاذن • فكان هو الراجح

ولمرجح(٢) جانب العارض أن يحتج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح، مخير فى تحصيلها وعدم تحصيلها • وهو دليل على انها لا تبلغ مبلغ الضروريات • وهى كذلك أبدا ؛ لانها متى بلغت ذلك المبلغ لم تبق مخيراً فيها . وقد فرضت كذلك • هذا خلف . واذا تخير المكلف فيه فذلك قاض بعدم المفسدة فى تحصيلها . وجانب العارض يقضى بوقوع المفسدة أو توقعها • وكلاهما صادعن سبيل التخيير • فلا يصح والحالة هذه أن تكون مخيراً فيها . وذلك معنى اعتبار العارض المعارض دون أصل الاباحة • وأيضا فان أصل المتشابهات داخل تحت هذا الاصل ؛ لأن التحقيق فيها انها راجعة الى أصل الاباحة • غير أن توقع مجاوزتها إلى غير الاباحة هو الذى اعتبره الشارع، فنهى عن ملابستها . وهو أصل قطعى مرجوع اليه فى أمثال هذه المطالب، و ينافى الرجوع إلى أصل الاباحة . وأيضاً فالاحتياط للدين ثابت من الشريعة مخصص لعموم أصل الاباحة اذا ثبت؛ فان المسألة مختلف فيها . فمن قال ان الاشياء قبل ورود الشرائع على الحظر فلا نظر(٣) فى اعتبار العوارض ؛ لانها ترد الاشياء إلى أصولها فجانبها أرجح • ومن قال الاصل الاباحة أو العفو فليس ذلك على عمومه باتفاق؛ بل له مخصصات . ومن جملتها أن لا يعارضه طارىء ولا أصل . وليست مسألتنا بمفقودة المعارض . ولا يقال انهما يتعارضان . لامكان تخصيص أحدهما

(١) لا يتم الدليل الثالث الا به
(٢) حجته متينة أما الاول فخطابيات لا تثبت عند بحثها
(٣) أى فلا تحتاج الى نظر فى ذلك بل لا بد من اعتبارها

بالآخر ؛ كما لا يصح أن يقال ان قوله عليه السلام : « لا يرث المسلمُ الكافرَ »[1] معارض لقوله تعالى: (يُوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثلُ حظ الانثيين). وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة . والقصد التنبيه على انها اجتهادية كما تقدم . والله أعلم

* * *

﴿القسم الثانى من قسمي الأحكام﴾

وهو يرجع الى خطاب الوضع ، وهو ينحصر[2] فى الأسباب ، والشروط ، والموانع ، والصحة والبطلان ، والعزائم والرخص . فهذه خمسة أنواع . فالاول ينظر فيه فى مسائل

المسألة الاولى

الافعال الواقعة فى الوجود. المقتضية لأمور تشرع لأجلها ، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان : أحدهما خارج عن مقدور المكلف ، والآخر ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالاول قد يكون سبباً ، ويكون شرطاً ، ويكون مانعاً . فالسبب مثل[3] كون الاضطرار سبباً فى إباحة الميتة ، وخوف العنت سببا فى إباحة نكاح الاماء ، والسلس سببا

---

(١) رواه فى التيسير عن الستة الا النسائى

(٢) لم يحصره الآمدى فيها وان اقتصر فى بيانه عليها . اما تحرير الكمال فقد زاد فيها كثيرا فراجعه. وقال ابن الحاجب ان الصحة والبطلان أمر عقلى لا حكم شرعى فنفى أن يكونا حكمين وضعيين . ونفى بعضهم أن يكون هناك احكام وضعية ورجعها الى الاحكام التكليفية ، لان خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء أو التخيير ، اذ معنى جعل الزنا سببا لوجوب الحد وجوب الحد اذا حصل الزنا. وجعل الطهارة شرطا لصحة المبيع ، جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمته دونها. فالاقتضاء والتخيير اما صريح أو ضمنى. وفى الحقيقة هو خلاف لا تظهر له ثمرة عملية

(٣) ذكر فى السبب أمثلة لما يشرع من أجله وما يوضع من أجله كالسلس . ولم يذكر ما يوضع من أجله فى الشرط والمانع الا أن يقال أن الحيض مثلا مانع مسقط لحق الوطء ووجوب الصلاة. وعدم الرشد مسقط لحقه فى التصرفات

فى إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج ، وزوال الشمس أوغروبها أو طلوع الفجر سبباً فى إيجاب تلك الصلوات ، وما أشبه ذلك . والشرط ككون الحول شرطاً فى إيجاب الزكاة ، والبلوغ شرطاً فى التكليف مطلقاً ، والقدرة على التسليم شرطاً فى صحة البيع ، والرشد شرطاً فى دفع مال اليتيم اليه ، وارسال الرسل شرطاً فى الثواب والعقاب ، وما كان نحوذلك. والمانع ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات و إطلاق التصرفات ، وما أشبه ذلك

وأما الضرب الثانى فله نظران: نظر من حيث هو مما يدخل[1] تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أو مأذونا فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلباً أو دفعاً ، كالبيع[2] والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد[3] للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذلك. وهو بين .ونظر من جهة مايدخل(٤) تحت خطاب الوضع اما سبباً أو شرطاً أو مانعاً . أما السبب فمثل كون النكاح سبباً فى حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع ، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بالأكل ، والسفر سبباً فى إباحة القصر والفطر ، والقتل والجرح سبباً للقصاص ، والزنى وشرب الخمر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات ، وما أشبه ذلك . فان هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات . وأما الشرط فمثل

---

(١) و (٢) أى بقطع النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أو وضعه. وبهذا الاعتبار لا يكون داخلا معنا فى بحثنا لان بحثنا خاص بالافعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لاجلها. فالبيع والشراء وضعا سببا شرعيا فى حل الانتفاع لا لنفس الانتفاع. وكذا النكاح لم يكن سببا شرعيا أو شرطا للنسل

(٣) أى فان الانقياد لفعل الطاعة الذى وان ترتب عليه مصلحة الفوز فى الآخرة الا أنه لا يعد حصول الفوز حكما شرعيا حتى يكون مما دخل تحت النظر الثانى .ومثله يقال فى الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعد من الطائعين

(٤) أى انه فى النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سببا أو شرطا مثلا أما الثانى فالنظر فيه الى جهة كونه شرطا الخ مع كونه فى كل من النظرين داخلا تحت خطاب التكليف كما ترشد اليه الامثلة فى كليهما والضرب الثانى أمثلته جميعها واضحة لانها أفعال داخلة تحت مقدور المكلف وشرع أو وضع لاجلها احكام أخرى. فكانت سببا لها أو شرطا أو مانعا

كون النكاح شرطاً فى وقوع الطلاق أو فى حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والاحصان شرطاً فى رجم الزانى ، والطهارة شرطاً فى صحة الصلاة ، والنية شرطاً فى صحة العبادات . فان هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة فى صحة تلك المقتضيات . وأما المانع فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها ، والايمان مانعاً من القصاص للكافر ، والكفر مانعاً من قبول الطاعات ،وما أشبه ذلك . وقد يجتمع فى الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً ؛ كالايمان هو سبب فى الثواب ، وشرط فى وجوب الطاعات أو فى صحتها : ومانع من القصاص منه للكافر . ومثله كثير . غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشىء الواحد . فاذا وقع سببا لحكم شرعى فلا يكون شرطا فيه نفسه ولا مانعاً له لما فى ذلك من التدافع . وانما يكون سبباً لحكم وشرطاً لآخر ومانعاً لآخر . ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد ،ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة ؛ كما لا يصح ذلك فى أحكام خطاب التكليف

المسألة الثانية

مشروعية الأسباب [1] لا تستلزم مشروعية المسببات وان صح التلازم بينهما عادة . ومعنى ذلك ان الاسباب اذا تعلق بها حكم شرعى من اباحة أو ندب أو منع أو غيرها من أحكام التكليف فلا يلزم أن تتعلق تلك الاحكام بمسبباتها.

---

(١) محصل المسألة أن المسببات عن الامور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من اباحة او منع مثلا بل قد تكون المسببات غير داخلة فى مقدور العبد كازهاق الروح ونفس الاحراق ووجود الرزق فهذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعى بها فضلا عن نفس الحكم الذى تعلق بسببها .وقد تكون فى مقدوره ولكنها تأخذ حكما آخر كاكل لحم الخنزير المسبب عن ذبحه فذبحه ليس بحرام ولكن مسببه وهو أكل لحمه حرام. ومشترى الحيوان مباح ولكن مسببه وهو النفقة عليه واجبة . وقد يكون المسبب مقدوراً عليه وآخذاً حكم السبب وذلك كتحريم الربا وتحريم ماتسبب عنه وهو الانتفاع بمال الربا . والذكاة مباحة ولازمها وهو الاكل من المذبوح مباح. وهكذا. فالذى يقرره هنا هو أنه لا استلزام بين حكم السبب وحكم المسبب بل قد لا يكون للمسبب حكم شرعى رأساً. فعليك بتطبيق مايذكره فى المسألة على هذا والتوفيق بين مايظهر ببادىء الرأى مخالفاً له

فاذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبب، واذا نهى عنه لم يستلزم النهى عن المسبب، واذا خير فيه لم يلزم أن يخير فى مسببه . مثال ذلك الامر بالبيع مثلا لا يستلزم[1] الأمر بإباحة الانتفاع بالمبيع . والامر بالنكاح لا يستلزم الامر بحلية البضع. والامر بالقتل فى القصاص لا يستلزم الأمر بازهاق الروح. والنهى عن القتل العدوان لا يستلزم النهى عن الازهاق . والنهى عن التردى فى البئر لا يستلزم النهى عن تهتك المردى فيها . والنهى عن جعل الثوب فى النار لا يستلزم النهى عن نفس الاحراق . ومن ذلك كثير .

والدليل على ذلك ماثبت فى الكلام من أن الذى للمكلف تعاطى الاسباب وانما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف. وهذا يتبين فى علم آخر، والقرآن والسنة دالان عليه. فمما يدل على ذلك مايقتضى ضمان الرزق كقوله تعالى (وأْمُر أهلكَ بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك) وقوله (ومامن دابة فى الأرض إلا على الله رزقها)وقوله (وفى السماء رزقُكُمْ وما توعدون) الى آخر الآية. وقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) الآية الى غير ذلك مما يدل على ضمان الرزق وليس المراد نفس التسبب الى الرزق بل الرزق المتسبب اليه . ولو كان المراد نفس التسبب لما كان المكلف مطلوباً بتكسب فيه على حال ،ولو بجعل اللقمة فى الفم ومضغها، أو ازدراع الحب أو التقاط النبات أو الثمرة المأكولة ؛ لكن ذلك باطل باتفاق. فثبت أن المراد انما هو عين المسبب اليه. وفى الحديث « لو توكلتم على الله حق توكله لرزقتم كما ترزقُ الطير » الحديث[2] وفيه « اعقْلها[3] وتوكل »

(١) أى فالبيع سبب فى حل الانتفاع بالمبيع وليس الامر بالبيع سبباً فى الامر بحل الانتفاع لان الحل المسبب ليس الاحكما لله فلا يتعلق به الحكم الشرعى الذى فى السبب وهو الامر. ومثله يقال فى النكاح ليتم له أن هذه الامثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذى فى السبب أخذه المسبب بل لاحكم فى المسبب لانه ليس من كسب العبد الا أنه يبقى أن المناسب أن يقول زهوق الروح واحتراق الثوب (٢) بقيته (تغدو خماصا وتروح بطانا) فهى تغدو وتروح فى طلب الرزق والتسبب اليه. والله تعالى يخلق لها الرزق فلم يقل تترك كل سبب فيحصل لها الرزق. والحديث رواه الترمذى بلفظ(لو أنكم تتوكلون) وقال : حسن صحيح

(٣) فقد جمع بين طلب عقل الناقة والاعتماد على الله فى حفظها المسبب عادة عن عقلها. ولو كان الحفظ مأموراً به كالسبب ماجمع بين العقل والتوكل بل كان يطلب الحفظ أيضا أو يسكت عن التوكل على الاقل . فالجمع قاض بأن المسبب لا يتعلق به مشروعية. والحديث رواه الترمذى وقال : غريب

فى هـذا ونحوه بيان لما تقدم . ومما يبينه قوله تعالى (أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) (أفرأيتم ما تحرثون [١]) (أفرأيتم الماء الذى تشربون) (أفرأيتم النار التى تورون) وأتى على ذلك كله :(والله خلقكم وما تعملون) (الله خالق كل شىء) وانما جعل اليهم العمل ليجازوا عليه ؛ ثم الحكم فيه لله وحده . واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به .واذا كان كذلك دخلت الاسباب المكلف بها فى مقتضى هذا العموم الذى دل عليه العقل والسمع . فصارت الاسباب هى التى تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات ؛ فاذاً لا يتعلق التكليف وخطابه الا بمكتسب. فخرجت المسببات [٢] عن خطاب التكليف ؛ لانها ليست من مقدورهم . ولو تعلق بها لكان تكليفاً بما لا يطاق. وهو غير واقع كما تبين فى الأصول . ولا يقال ان الاستلزام موجود الا ترى أن

---

(١) أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون أى تنبتونه أم نحن المنبتون المثمرون له . والآيات الثلاث الاولى واضحة فى البيان هنا لان فى كل منها نسبة التسبب للعبد وانكار أن يكون له ايجاد للمسبب بل الموجد هو الله .أما الآية بعدها فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقا لا فى تسبب ولا غيره لان الانزال من المزن وهو محل الغرض لاشأن لتابه ولا تسببا . فلو كان الكلام فى الرى المسبب عن الشرب وكانت الآية أأنتم تخلقون الرى أم نحن الخالقون لكانت الآية مما نحن فيه فتأمل. وانظر فى الآية التى بعدها أيضا وعليك بالتامل فى صنيعه لتعرف السبب فى هذا الاسلوب : جعل الآيات الاولى دليلا وبدا بها وعلق عليها اولا ، ثم ذكر الآيات الاخيره قائلا ومما يبينه دخولا عليه وقال بعد الحديثين : فيهما بيان لما تقدم . وخذ نموذجا لطريق التامل مثلا: (الآية الاولى) فيها نفى التكليف بالمسبب صراحة لا نسالك رزقا مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لادلة كثيره من الكتاب والسنه (الآية الثانية) حصر الرزق فى كونه عليه تعالى فقطعا لا يكلف به غيره (الاية الثالثه) جعل الرزق فى السماء على ماهو ظاهرها وليس فى متناول العبد فلا يكلف به مع أنه طلب بالتسبب الى الرزق .أما الآيات الأخرى فنسب الخلق اليه تعالى لا للعبد ويلزمه الا يطلب من العبد فهو ظاهر فى أنه لا يكلف به غيره مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذلك التسبب بخلاف الآيات الأولى ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة

(١) لو أخذ هذا على عمومه لكر على المسألة بالنقض وكان الواجب أن يقال بدل لاتستلزم. لايترتب حكم شرعى على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقا لأنها كلها خارجة عن مقدوره مع أن صنيعه الآتى يسلم فيه أن بعضها يتعلق به حكم لكن لا على طريق الاستلزام . والواقع ان المسببات كثيرة منها ماهو كالسبب من مقدور المكلف ومنها ماليس كذلك والاول قد يأخذ حكم سببه وقد يأخذ حكما غيره

اباحة عقود البيوع والاجارات وغيرها تستلزم اباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها . واذا تعلق بها التحريم كبيع الربا والغرر والجهالة استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها . وكما فى التعدى والغصب والسرقة ونحوها . والذكاة فى الحيوان اذا كانت على وفق المشروع مباحة وتستلزم اباحة الانتفاع . فاذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة واستلزمت منع الانتفاع... الى أشياء من هذا النحو كثيرة. فكيف يقال ان الأمر بالاسباب والنهى عنها لايستلزم الأمر بالمسببات ولا النهى عنها وكذلك فى الاباحة ؟

لانا نقول هذا كله لا يدل على الاستلزام من وجهين :

أحدها أن ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام . وقام الدليل على ذلك . فما جاء بخلافه فعلى حكم الاتفاق لاعلى حكم الالتزام

الثانى أن ما ذكر ليس فيه استلزام بدليل ظهوره فى بعض تلك الامثلة. فقد يكون السبب مباحاً والمسبب مأمور به . فكما نقول فى الانتفاع بالمبيع انه مباح ، نقول فى النفقة عليه انها واجبة اذا كان حيواناً ؛ والنفقة من مسببات العقد المباح . وكذلك حفظ الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح وهو مطلوب . ومثل ذلك الذكاة فانها لاتوصف بالتحريم إذا وقعت فى غير المأكول كالخنزير والسباع العادية والكلب ونحوها ، مع أن الانتفاع محرم فى جميعها أو فى بعضها ومكروه فى البعض . هذا فى الأسباب المشروعة . وأما الأسباب الممنوعة فأمرها أسهل [1] لأن معنى تحريمها انها فى الشرع ليست بأسباب . وإذا لم تكن أسباباً لم تكن لها مسببات . فبقى المسبب عنها على أصلها من المنع ؛ لا أن [2] المنع تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة. وهذا كله ظاهر فالاصل مطرد والقاعدة مستتبة و بالله التوفيق . وينبنى على هذا الأصل :

---

(١) تقدم انه يتفق فيها ان تكون مسبباتها ممنوعه كالغصب والسرقة. وقد تكون غير متعلق بها حكم شرعى كالقتل مع الموت مثلا. فلايظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها فى درجة عدم الاستلزام

(٢) يقال مثله فى المامور بها والمباحة مادام الجميع لا استلزام فيه وأنه امر اتفاق

المسألة الثالثة

وهى أنه لا يلزم فى تعاطى الأسباب من جهة المكلف الالتفات الى المسببات ولا القصد اليها ؛ بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لاغير ـ اسباباً كانت أو غير اسباب ، معللة كانت أو غير معللة

والدليل على ذلك ما تقدم من أن المسببات راجعة الى الحاكم المسبب ، وانها ليست [1] من مقدور المكلف . فاذا لم تكن راجعة اليه فراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم . وهو السبب . وما سواه غير لازم . وهو المطلوب

وأيضاً فان [2] من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظ، والى جهته ميل ؛ فيمنع من الدخول تحت مقتضى الطلب . فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولى على العمل من طلبه، والولاية الشرعية كلها مطلوبة إما طلب الوجوب أو الندب؛ ولكن راعى عليه السلام فى ذلك ما لعله يتسبب عن اعتبار الحظ. وشأن طلب الحظ فى مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تكره كما سيأتى بحول الله تعالى. بل قد راعى عليه السلام مثل هذا فى المباح ، فقال: « ماجاءك من هذا المال وأنت غير مُشرف فخذه » الحديث! [3] فشرط فى قبوله عدم اشراف النفس، فدل على أن أخذه باشراف على خلاف ذلك. وتفسيره فى الحديث الآخر [4]: «من يأخذ مالاً بحقه يبارك له فيه؛ ومن يأخذ مالاً بغير حقه فمثله كمثل الذى يأكل ولا يشبع » وأخذه بحقه هو أن لا ينسى حق الله فيه. وهو من آثار عدم اشراف النفس . وأخذه بغير حقه خلاف ذلك . ويبن

---

(١) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً، وان من المسببات ما هو من مقدور المكلف ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب، كالانتفاع بالمبيع فى عقد البيع

(٢) فالولاية الشرعية مثلا لها مسببات كثيرة، وقد يكون القصد الى بعض هذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوبا شرعيا، كالقصد الى حظوظ نفسه ومنافعه المسببة عن الولاية، فلا تكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعاً. وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها، فلذلك منع من طلب الولاية منها . واذا كان النظر الى المسبب قد يكون قاضياً بجعل المطلوب شرعا غير مطلوب بل وبجعل المباح غير مباح، فأولى ألا يلزم القصد الى المسبب. يعنى ان القصد الى المسبب قد يضر فضلا عن لزومه. فهو ترق فى الاستدلال على أنه لا يلزم

(٣) بقية الحديث: (ومالا فلا تتبعه نفسك) أخرجه الشيخان

(٤) روى فى الترغيب والترهيب ضمن حديث : (ياحكيم ان هذا المال خضر حلو ، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه ، ومن أخذه باشراف نفس لم يبارك له فيه ، وكان كالذى يأكل ولا يشبع الخ) عن الشيخين والترمذى والنسائى باختصار

هذا المعنى الرواية الأخرى : « نِعم صاحبُ المسلم هو[1] من أعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل » ، أو كما قال: « وانه من يأخذه بغير حقه كان كالذى يأ كل ولا يَشْبَع ويكونُ عليه شَهيداً يومَ القِيامةِ[2] »

ووجه ثالث :وهو أن العبّاد من هذه الأمة ـ ممن يعتبرُ مِثلهُ هَهنا ـ أخذُوا أنفسَهم بتخليص الاعمال عن شوائِبِ الحظوظ ، حتى عَدُّوا ميلَ النفوسِ إلى بعض الاعمال الصالحة من جُملةِ مكائدها . وأسَّسُوها قاعدةً بَنوْا عليها ـ فى تعارض الاعمال وتقديم بعضها على بعض ـ أن يقدموا مالاحظ للنفس فيه ، أو ما ثَقُلَ عليها ؛ حتى لا يكون لهم عملٌ إلا على مخالفة مَيْل النفس . وهم الحجة فيما انتحلوا لأن إجماعهم إجماع . وذلك دليـل على صحة الإعْـراض عن المسببات فى الأسباب . وقال عليه السلام إذْ سأله جبريل عن الإحسان : « أنْ تَعبُدَ[3] اللهَ كأنَّكَ تراهُ فإن لم تـكُنْ تَراهُ فَإِنّهُ يَرَاكَ » وكل تصرف للعبد تحت قانون الشرع فهو عبادة ، والذى يعبد الله على المراقبة يَعزُبُ عنه ـ إذا تلبس بالعبادة ـ حظُّ نفسهِ فيها . هذا مقتضى العادة الجارية بأن يَعزُبَ عنه كلُّ ماسواها • وهو معنى بيّنه أهلُهُ كالغزالى وغيره • فاذاً ليس من شرط الدخول فى الأسباب المشروعة الالتفاتُ الى المسببات. وهذا أيضاً جار فى الأسباب الممنوعة كما يجرى فى الأسـباب المشروعة . ولا يقدح عدم الالتفات الى المسبب ، فى جريان الثواب والعقاب[4] ؛ فان ذلك راجع إلى من اليه إبراز المسبب عن سببه • والسبب هو المتضمن له • فلا يَفوُتهُ شىء إلا بفوت شرط أو جزء أصلى أو تـكميلىٍّ فى السبب خاصةً

المسألة الرابعة

وضعُ الاسباب يستلزمُ قصدَ الواضعِ إلى المسببات ، أعنى الشارعَ. والدليل على ذلك أمور :

---

(١) جزء من حديث طويل رواه فى التيسير عن الشيخين والنسائى بلفظ (لمن أعطى)
(٢) بقية الحديث المتقدم
(٣) بعض حديث رواه البخارى عن أبى هريرة كما انه بعض حديث آخر رواه الخمسة الا البخارى كما قال فى التيسير
(٤) يعنى مع أنهما من المسببات فيجريان على العبد بدون قصد اليهما

﴿ أحدُها ﴾ أن العقلاءَ قاطعون بأن الأسباب لم تكن أسبابا لأنفسها من حيث هى موجودات فقط ؛ بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أُخر. واذا كان كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسباباً، القصدُ إلى ماينشأ عنها من المسببات

﴿ والثانى ﴾ ان الأحكام الشرعية انما شُرِعَتْ لجلب المصالح أو دَرْء المفاسد وهى مسبباتُها قطعاً . فإذا كنا نَعلم ان الأسباب إنما شُرِعَتْ لأجل المسببات، لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسببات

﴿ والثالث ﴾ [1] ان المسببات لو لم تقصد بالأسباب لم يكن وضعها على أنها أسباب، لكنها فُرضَت كذلك. فهى ولا بد موضوعةٌ على انها أسباب ، ولا تكون أسباباً إلا لمسببات . فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوع المسببات من جهتها . وإذا ثبت هذا، وكانت الأسباب مقصودةَ الوضع للشارع ، لزم أن تكون المسببات كذلك

فان قيل: فكيف هذا مع ماتقدم من أن المسببات غيرُ مقصودةٍ للشارع من جهة الأمر بالأسباب ؟

فالجواب من وجهين : « أحدها » ان القصدين مُتَباينان . فما تقدم هو بمعنى أن الشارعَ لم يقصد فى التكليف بالأسباب التكليف بالمسببات؛ فان المسببات غيرُ مقدورةٍ للعباد كما تقدم . وهنا انما معنى القصد اليها ان الشارع يقصدُ وقوعَ المسببات عن أسبابها ، ولذلك وضعها أسباباً . وليس فى هذا مايقتضى انها داخلةٌ تحتَ خطابِ التكليف. وانما فيه مايقتضى القصد الى مجرد الوقوع خاصة. فلا تناقض بين الأصلين

« والثانى » [2] انه لو فُرِض تواردُ القصدين على شىء واحد لم يكنْ محالا

---

(١) تأمل فى هذه المقدمات لتعرف مايحتاج اليه منها فى غرضه وما لا يحتاج اليه. وهل بقيت حاجة الى قوله واذا ثبت هذا الخ بعد قوله فواضع الاسباب قاصد لوقوع المسببات من جهتها؟ أليس هذا هو الدعوى المطلوبة؟ لكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله واذا ثبت هذا الخ. وهل معنى قصد وضعها مسببات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟!

(٢) هذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً. فان تباين القصدين انما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد

إذا كانا باعتبارين مختلفين ، كما توارد قصدُ الأمرِ والنهي معاً على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارين . والحاصل ان الاصلين غيرُ متدافعين على الإطلاق

المسألة الخامسة

إذا ثبت انه لا يلزم القصد إلى المسبب ، فللمكلف ترك القصد اليه باطلاق ، وله القصد اليه . أما الاول فما تقدم[1] يدل عليه

فاذا قيل لك : لِمَ تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها ؟ قلت لأن الشارعَ ندبني إلى تلك الاعمال ؛ فانا أعمل على مقتضى ما أمرت به . كما أنه أمرني أن أُصلِّي وأصوم وأُزَكِّي وأَحُجَّ إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها . فان قيل لك إنَّ الشارع أَمر ونهى لأجل المصالح ، قلت : نعم ، وذلك الى الله لا إليَّ ، فان الذي اليَّ التسبب ، وحصولُ المسببات ليس إليَّ . فأَصْرِفُ قصدي إلى ما جُعِل إليَّ وأَكِلُ ما ليسَ لي إلى مَنْ هو له .

ومما يدل على هذا أيضاً : أن السببَ غيرُ فاعل بنفسه ، بل انما وقع المسبب عنده لا به ، فاذا تسبب المكلفُ فالله خالق السبب ، والعبدُ مكتسبٌ له (والله خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) (اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) (وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ)(وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاها فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) . وفي حديث العدوَى قوله عليه الصلاة والسلام[2] : «فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ ؟» وقول عمر في حديث الطاعون : «نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللهِ إِلَى قَدَرِ اللهِ» حينَ قَالَ له عمرو بن العاصي : «أَفِرَاراً مِنْ قَدَرِ اللهِ ؟» وفي الحديث[3] : «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ فَلَو اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلَى أَنْ يُعطُوكَ شَيْئاً لَمْ يَكْتُبْهُ اللهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ ،

---

(١) أى فى أدلة المسألة الثالثة لانه اذا كان لا يلزمه فله تركه

(٢) بعض حديث رواه الشيخان. ولفظه كما فى البخارى : (لاعدوى ولا صفر ولا هامة . فقال اعرابى : يارسول الله فما بال ابلى تكون فى الرمل كانها الظباء فيأتى البعير الاجرب فيدخل بينها فيجربها ؟ . قال : فمن أعدى الاول ؟ !)

(٣) بعض حديث رواه الترمذى وصححه . وفى الفاظه بعض اختلاف

وَعلى أ ـ يَمْنَعوكَ شَيْئاً كَتَبَهُ اللهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيه»

والادلة على هذا تنتهى الى القطع . واذا كان كذلك فالالتفاتُ الى المسبب فى فعل السبب لايزيد [1] على ترك الالتفات اليه ؛ فإنَّ المسبب قد يكون ، وقد لايكون . هذا وإن كانت مجارى العادات تقتضى انه يكون ، فكونه داخلاً تحت قدرة الله يقتضى انه قد يكون وقد لا يكون . ونقض [2] مجارى العادات دليل على ذلك . وأيضاً فليس فى الشرع دليلٌ ناصٌ على طلب القصد الى المسبب

فان قيل: [3] قصد الشارع إلى المسببات والتفاته اليها ، دليل على انها مطلوبةُ القصد من المكلف . والا فليس المراد بالتكليف الا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع . إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبين فى موضعه [4] من هذا الكتاب . فاذا طابقه صح . فاذا فرضنا هذا المكلف غير قاصد للمسببات ، وقد فرضناها مقصودة للشارع ، كان بذلك مخالفاً له . وكلُّ تكليف قد خالف [5] القصد فيه قصدَ الشارع فباطل كما تبين . فهذا كذلك

فالجواب : ان هذا انما يلزمُ اذا فرضْنَا أنَّ الشارعَ قصد وقوعَ المسببات بالتكليف بها كما قصد ذلك بالأسباب . وليس كذلك . لما مر أن المسببات غيرُ مكلف بها . وإنما قصده وقوع المسببات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق ، وهو أن يكون خلقَ المسببات على أثر ايقاع المكلف للأسباب لِيَسْعَدَ مَنْ سعِد و يَشْقَي من شقِي . فاذاً قصد الشارع لوقوع المسببات لا ارتباط له بالقصد

---

(١) أى من جهة ايجاد المسبب وعدمه

(٢) فكم وجد السبب ولم يوجد المسبب ، وكم وجد المسبب بدون سببه العادى. ولله خرق العوائد

(٣) هذا الاشكال مبنى على المسألة الرابعة. وبه تعلم جودة صنيعه فى تقديمها على هذه المسألة

(٤) فى النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب المقاصد

(٥) ترويج للسؤال بجعل أن للمكلف قصدا غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لاقصد له فى المسبب مطلقاً لا بموافقة ولا بمخالفة

التكليفى ، فلا يلزم قصد المكلف اليه إلا أن يدل على ذلك دليل . ولا دليل عليه ، بل لا يصح ذلك[1] ، لان القصد الى ذلك قصد الى ما هو فعل الغير ، ولا يلزم أحداً أنْ يقصدَ وقوع ما هو فعل الغير ، لانه غير مكلف بفعل الغير ، وإنما يكلف بما هو من فعله ، وهو السبب خاصة . فهو الذى يلزم القصد اليه ، أو يطلب القصد اليه . ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع

فصل

وأما أن للمكلف القصدَ الى المسبب فكما اذا قيل لك : لمَ تكتسب ؟ قلت لاقيمَ صُلبى ، وأقومَ فى حياة نفسى وأهلى ، أو لغير ذلك من المصالح التى توجد عن السبب . فهذا القصد اذا قارن التسببَ صحيح . لانه التفات الى العادات الجارية . وقد قال تعالى : (اللهُ الَّذى سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِىَ الفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ ولِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِه) وقال : (وَمِنْ آياتِهِ مَنَامُكم بِاللَّيْلِ والنَّهَارِ وابتغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِه) وقال : (فَانْتَشِرُوا فِى الأَرْضِ وابتَغُوا[2] مِنْ فَضْلِ اللهِ) فمن حيث عبر بالقصد الى الفضل عن القصد الى السبب

---

(١) أى لزوم قصد المكلف وقد تقدمت أدلته . ولا يجوز أن يعود الضمير على نفس القصد لان مادلل به هنا عليه لا يفيده ، وأيضا ينابذ الادلة الآتية على صحة قصد المسبب على أن قوله بعد فهو الذى يلزم القصد اليه يؤيد ما قررناه

(٢) كانه قال اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم فى الاسباب من الانتشار فى الارض مثلا وهو قصد الى المسبب بالسبب . وحيث كان فى مقام الامتنان فهو باق على ظاهره لان الامتنان انما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذى لا شأن للغير فيه وانما يكون ذلك فى المسبب لا فى السبب

ولو قال : عبر بالقصد الى الفضل الذى هو المسبب مقارنا أو مرتبا على السبب فى مقام الامتنان فدل على أنه يصح قصد المسبب بالسبب ، لكان ظاهرا . لأن فيه قصد المسبب بنفسه لا قصد السبب وعبر عنه بقصد المسبب مجازا . لانه لو كان مجازا وكان المسبب ليس مقصودا حقيقة مادل على مدعاه ولو فى مقام الامتنان اذا فرضنا انه يظهر مقام الامتنان فى هذه الحالة

الذى هو الاكتساب، وسيق مساق الامتنان من غير انكار ،أشعر بصحة ذلك القصد . وهـذا جار فى أمور الآخرة كما هو جار فى أمور الدنيا، كقوله تعالى : (وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللهِ وَيَعْمَلْ صالِحاً نُدْخِلْهُ[1] جَنَّاتٍ) وأشباه ذلك مما يؤذن بصحة القصد الى المسبب بالسبب . وأيضا فانما محصول هذا أن يبتغى ما يهيىء اللهُ له بهذا السبب ، فهو راجع الى الاعتماد على الله والالتجاء اليه فى أن يرزقه مسبباً يقوم به أمره ويصلح به حاله . وهـذا لانكير فيه شرعاً . وذلك أن المعلوم من الشريعة انها شرعت لمصالح العباد . فالتكليف كله إما لدرء مفسدة ، و إما لجلب مصلحة ، أو لهما معاً . فالداخل تحته مقتض لما وضعت له . فلا مخالفة فى ذلك لقصد الشارع ، والمحظور انما هو أن يقصد[2] خلاف ماقصد، مع أن هـذا القصد لا ينبنى عليه عمـل غيرُ مقصودٍ للشارع ، ولا يلزم منه عقد مخالف . فالفعل[3] موافقٌ ، والقصد موافقٌ ، فالمجموع موافقٌ .

فإن قيـل : هل يستتب هـذان[4] الوجهان فى جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا ؟ فان الذى يظهر لبادىء الرأى أن قصـد المسببات لازمٌ فى العاديات ، لظهور وجوه المصالح فيها . بخـلاف العبادات ، فانها مبنية على عدم معقولية المعنى . فهنالك يَسْتَتِبّ عـدمُ الالتفات الى المسببات ؛ لأن المعانى المعلّل بها راجعة الى جنس المصالح فيها أو المفاسد ، وهى ظاهرة فى العاديّات .

(١) ليس فيه مايدل على القصد من المكلف ولكن آية انتشروا وابتغوا وقوله ولتبتغوا مثلا ظاهرة فيما أراد. وقوله تعالى (ان الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة الخ)وقوله تعالى(أمّن هو قانت آناء الليل ساجدا) الآية واضح الدلالة على صحة قصد المسبب فى أمور الآخرة

(٢)هذا يؤيد ماسبق لنا تعليقه على قوله وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع باطل

(٣) يشير الى مايأتى فى موافقة ومخالفة قصد المكلف وعمله فى المسألة السادسة من النوع الرابع

(٤) المراد بهما قصد المسبب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم اللزوم فيهما لانه سيبنى سؤاله على لزوم القصد فى العاديات ولزوم عدم القصد فى العبادات

وغير ظاهرة فى العباديات . واذا كان كذلك فالالتفاتُ الى المسببات والقصد اليها معتبر فى العاديات . ولا سيما فى المجتهد. فان المجتهد انما يتسع مجال اجتهاده باجراء العلل والالتفات اليها . ولولا ذلك لم يستقم له اجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو اجماع . فيبطل القياس ؛ وذلك غير صحيح . فلا بد من الالتفات الى المعانى التى شرعت لها الأحكام . والمعانى هى مسببات الاحكام . أما العباديات فلما كان الغالب عليها فقد ظهور المعانى الخاصة بها، والرجوع الى مقتضى النصوص فيها ، كان تركُ الالتفاتِ أجرىَ على مقصودِ الشارع فيها . والأمران بالنسبة الى المقلد سواء فى أن حقه أن لا يلتفتَ الى المسببات، الا فيما كان من مدركاته ومعلوماته العادية فى التصرفات الشرعية

فالجواب : أن الأمرين فى الالتفات وعدمه سواء . وذلك أن المجتهد اذا نظر فى علة الحكم عدّى الحكم بها الى محلٍ هى فيه لتقع المصلحةُ المشروع لها الحكم . هذا نظره خاصة [1] . ويبقى قصده الى حصولها بالعمل أو عدم القصد مسكوتاً عنه بالنسبة اليه . فتارةً يقصد اذا كان هو العامل ، وتارة لا يقصد . وفى الوجهين لا يفوته فى اجتهاده أمر ، كالمقلد سواء . فاذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام [2] : «لا يقضى القاضى وهو غضبان » نظر الى علة منع القضاء فرآه الغضب ؛ وحكمته تشويش الذهن عن استيفاء الحِجاج بين الخصوم ؛ فألحقَ بالغضب الجوع والشبع المفْرِطينِ ، والوجع ، وغير ذلك مما فيه تشويشُ الذهن . فاذا وجد فى نفسه شيئاً من ذلك ـ وكان قاضياً ـ امتنع من

(١) أى فهو ينظر الى محلات العلل ليثبت فيها مثل الحكم فى الاصل . وهذا أمر نظرى غير أخذه هو بالعمل فى هذا الفرع الذى استنبطه . وعند أخذه فى العمل يستوى مع المقلد فى مراعاة المسبب وعدم مراعاته

(٢) قال العراقى : متفق عليه من حديث أبى بكرة اهـ . ورواه فى التيسير : (لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان) وقال أخرجه الخمسة

القضاء بمقتضى النهي . فإن قصد بالانتهاء مجرد النهي فقط ، من غير التفات الى الحكمة التي لأجلها نُهِيَ عَنِ القضا ، حصل مقصودُ الشارع وإن لم يقصده القاضي ؛ وان قصد به ماظهر قصد الشارع اليه من مفسدة عدم استيفاء الحجاج ، حصل مقصودُ الشارع أيضاً . فاستوى قصدُ القاضي الى المسبب وَعَدَمُ قصده .

وهكذا المثال فيما فهم حكمته من الأعمال . وما لم يفهم فهو كالعبادات بالنسبة الى الجميع . وقد علم ان العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة ، وان لم يعلم ذلك على التفصيل . ويصح القصد الى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة . فالقصدُ اليها أو عَدَمُ القصد كما تقدم

المسألة السادسة

اذا تقرر ماتقدم فالدخول في الاسباب مراتب تتفرع على القسمين . فالالتفات الى المسببات بالأسباب له ثلاث مراتب :

احداها أن يدخل فيها على انه فاعل للمسبب أو مولّد له . فهذا شرك أو مُضاهٍ له والعياذُ بالله . والسبب غير فاعل بنفسه (واللهُ خَالِقُ كل شيء) (وَاللهُ خلقكُمْ وَمَا تعملونَ) . وفي الحديث « أصبحَ مِنْ عبادي مؤمنٌ بي وكافر[1] » الحديث . فان المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلا بنفسه . وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أرباب الكلام

والثانية : أن يدخل في السبب على أن المسبب يكون عنده عادة . وهذا

(١) بقية الحديث كما في التيسير عازياً له الى الستة الاالترمذي (فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب . ومن قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب) وليس فيه كلمة بي بعد قوله كافر بل بعد مؤمن فقط كما اثبتناها في صلب الكتاب هنا . وسيأتي للمؤلف (في المسألة الثالثة من بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للافهام) روايةفيها كلمة بي في الموضعين

هو المتكلَّم على حكمه قبل • ومحصوله طلب المسبب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال ، بل من جهة كونه موضوعاً على انه سبب لمسبب • فالسبب لا بدأن يكون سبباً لمسبب ؛ لانه معقوله ، والالم يكن سبباً ، فالالتفات الى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله فى خلقه ، ولا هو مناف لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى ؛ فان قدرة الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه. فلا ينفى وجود السبب كونه خالقاً للمسبب . لكن هنا قد يغلب الالتفات اليه حتى يكون فقد المسبب مؤثراً ومنكراً ، وذلك لأن العادة غلبت على النظر فى السبب بحكم كونه سبباً ولم ينظر الى كونه موضوعاً بالجعل لامقتضيا بنفسه • وهذا هو غالب أحوال الخلق فى الدخول فى الاسباب

والثالثة : أن يدخل فى السبب على أن المسبب من الله تعالى لانه المسبِّب • فيكون الغالب على صاحب هذه المرتبة اعتقاد أنه مسبب عن قدرة الله وارادته ، من غير تحكيم لكونه سبباً ؛ فانه لو صح كونه سبباً محققا لم يتخلف ، كالأسباب العقلية . فلما لم يكن كذلك تمحض جانب التسبيب الربانى بدليل السبب الأول • وهنا يقال لمن حكّمه[1] : «فالسبب الأول عماذا تسبب؟» وفى مثله قال عليه الصلاة والسلام : «فمن أعدى الأول؟!»[2] فاذا كانت الأسباب مع المسببات داخلة تحت قدرة الله فالله هو المسبب لاهى ؛ اذ ليس له شريك فى ملكه • وهذا كله مبين فى علم الكلام . وحاصله يرجع الى عدم اعتبار السبب فى المسبب من جهة نفسه ، واعتباره فيه من جهة أن الله مسببه . وذلك صحيح

فصل

وترك الالتفات الى المسبب له ثلاث مراتب : ﴿ إحداها ﴾ أن يدخل فى السبب

---

(١) بأن اعتقد انه اذا وجد وجد المسبب، واذا فقد فقد المسبب

(٢) تقدم فى المسألة الخامسة

من حيث هو ابتلاء للعباد وامتحان لهم لينظر كيف يعملون ، من غير التفات الى غير ذلك . وهذا مبني على أن الاسباب والمسببات موضوعة فى هذه الدار ابتلاء للعباد وامتحانا لهم ، فانها طريق الى السعادة أو الشقاوة . وهى على ضربين (أحدهما) ماوضع لابتلاء العقول . وذلك العالم كله[1] من حيث هو منظور فيه ، وصنعة يستدل بها على ما وراءها (والثاني) ما وضع لابتلاء النفوس . وهو العالم كله أيضاً من حيث هو موصل الى العباد المنافع والمضار ، ومن حيث هو مسخر لهم ومنقاد لما يريدون فيه ، لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر ، ولتجرى أعمالهم تحت حكم الشرع ، ليسعد بها من سعد ويشقى من شقى ، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتم الذى لا مرد له ؛ فان الله غنى عن العالمين ، ومنزه عن الافتقار فى صنع مايصنع الى الأسباب والوسائط ؛ لكن وضعها للعباد ليبتليهم فيها . والادلة على هذا المعنى كثيرة ؛ كقوله سبحانه : (وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم[2] أيكم أحسن عملاً) (الذي خلق الموتَ والحياةَ ليبلوكم أيكم أحسن عملا) (إنا جعلنا ما على الارض زينةً لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا) (ثم جعلناكم خلائفَ فى الارضِ من بعدِهم لننظرَ كيف تعملون) (ثم بعثناهم[3] لنعلمَ أيُّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً) (وتلك الايامُ نداولها بين الناس وليعلمَ اللهُ الذين آمنوا - الى قوله - ويعلمَ الصابرين) (وليبتلىَ اللهُ مافى صدورِكم وليمحِّصَ ما فى قلوبِكم) ثم صرفكم عنهم ليبتليكم) الى غير ذلك من الآيات الدالة على أن وضع الاسباب إنما هى للابتلاء . فاذا كانت كذلك فالآخذ لها من هذه

---

(١) أى جملة وتفصيلا وكذا يقال فيما بعده وان كانت تصاريف كل شخص شخص لا تمس جميع التفاصيل الا ان الجزئيات مرتبطة بالكليات

(٢) تصح دليلا على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ماقرره

(٣) ماقبل هذه الآية يرجع الى قوله لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر الخ . والآية وما بعدها عدا الآية الاخيرة يرجع الى قوله وليظهر مقتضى العلم السابق الخ

الجهة آخذ لها من حيث وضعت مع التحقق بذلك فيها. وهذا صحيح . وصاحب هذا القصد متعبد لله بما تسبب به منها، لانه اذا تسبب بالاذن فيما أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه ، لاملتفتا الى مسبباتها وان انجرّت معها ، فهو كالمتسبب بسائر العبادات المحضة

﴿والثانية﴾ أن يدخل فيه بحكم قصد التجرد عن الالتفات الى الأسباب من حيث هي أمور محدثة، فضلاً عن الالتفات الى المسببات؛ بناء على أنّ تفريد المعبود بالعبادة أن لا يشرك معه فى قصده سواه ، واعتمادا على أن التشريك خروج عن خالص التوحيد بالعبادة؛ لان بقاء الالتفات الى ذلك كله بقاء مع المحدثات ، وركون الى الأغيار . وهو تدقيق فى نفى الشركة . وهذا أيضا فى موضعه صحيح • ويشهد له من الشريعة مادل على نفى الشركة كقوله تعالى : (فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً) وقوله : (فَاعْبُدِ اللهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ أَلاَ لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ) وسائر ما كان من هذا الباب • وكذلك دلائل طلب الصدق فى التوجه لله رب العالمين • كل ذلك يشعر بهذا المعنى المستنبط، فى خلوص التوجه وصدق العبودية • فصاحب هذه المرتبة متعبد لله تعالى بالاسباب الموضوعة على اطّراح النظر فيها من جهته ،فضلاً عن أن ينظر فى مسبباتها، فانما يرجع اليها من حيث هى وسائل لى مسببها وواضعها ، وس إلى الترقى لمقام القرب منه فهو إنما يلحظ فيها المسبِّب خاصة

﴿والثالثة﴾ أن يدخل فى السبب بحكم الاذن [1] الشرعى مجرداً عن النظر في

---

(١) هو وقوله بعد وعلى انه ابتلاء اشارة للمعنى الاول فى هذا الفصل • وقوله يقتضى صدق توجهه هو المعنى الثانى فى الفصل • وقوله وقد تبين له انه مسببه وانه أجرى العادة به ولو شاء الخ اشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبب • وقد صرح بهذه المعانى بعد فقال فهو طالب للمسبب الخ. فقوله شاملا لجميع ماتقدم أى من المرتبة الثالثة من القسم الاول والمرتبتين المذكورتين فى هذا الفصل • ويبقى الكلام معه فى عد هذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هذا الفصل الذى موضوعه ترك الالتفات الى المسبب، فان هذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت، كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات الى المسبب وعدم الالتفات اليه معاً فى حالة واحدة من شخص واحد

غير ذلك؛ وانما توجهه فى القصد الى السبب تلبيــة للامر لتحققه بمقام العبودية؛ لانه لما أذن له فى السبب أو أمر به، لباه من حيث قصد الآمر فى ذلك السبب . وقد تبين له أنه مسبِّبه وأنه أجرى العادة به ؛ ولو شاء لم يجرها ؛ كما انه قد يخرقها إذا شاء ـ وعلى انه ابتلاء وتمحيص ، وعلى أنه يقتضى صدق التوجه به اليه . فدخل على ذلك كله، فصار هذا القصد شاملاً لجميع ماتقدم . لانه توخى قصد الشارع من غير نظر فى غيره، وقد علم قصده فى تلك الامور فحصل له كل ما فى ضمن ذلك التسبب مما علم ومما لم يعلم . فهو طالب للمسبب من طريق السبب ، وعالم بأن الله هو المسبب وهو المبتلى به، ومتحقق فى صدق التوجه به اليه . فقصده مطلق وان دخل فيه قصد المسبب ؛ لكن ذلك كله منزه عن الأغيار ، مصفى من الاكدار

المسألة السابعة

الدخول فى الأسباب لايخلو أن يكون منهيا عنه أولا . فان كان منهيا عنه فلا إشكال فى طلب رفع التسبب ،سواء علينا أكان المتسبب قاصداً لوقوع المسبب أم لا ؛ فانه يتأتى منه الامران: فقد يقصد بالقتل العدوان ازهاق الروح فيقع ، وقد يقصد بالغصب انتفاعه بالمغصوب فيقع على مقتضى العادة لا على مقتضى الشرع ، وقد لا يقع ألبتة . وقد يعزب عن نظره القصد إلى المسبب والالتفات اليه ، لعارض يطرأ غير العارض المتقدم الذكر [1]؛ ولا اعتبار به . وان كان غير منهى عنه فلا يطلب رفع التسبب فى المراتب المذكورة كلها

---

(١) تقدم له ذكر الغفلة التى تعترى العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل، ومثله بمن يطرأ عليه غفلة ترفع منه منفعة العين فيصاب، ولكن هـذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف وأصل كلامه انه منهى عنه ومكلف بعدم التسبب، قال غير العارض المتقدم الذكر. وقوله ولا اعتبار به أى بهذا العارض هنا لانه لا يزال معه منهياً عن التسبب ومكلفا.

أما الأولى فاذا فرضنا نفس التسبب مباحا أو مطلوبا على الجملة ، فاعتقاد المعتقد لكون السبب هو الفاعل، معصية قارنت ماهو مباح أومطلوب . فلا يبطله. إلا إن قيل ان مثل هذه المقارنة مُفسدة ،وان المقارن للمعصية تصيره منهيا عنه ؛ كالصلاة فى الدار المغصوبة ، والذبح بالمدية المغصوبة . وذلك مبين فى الأصول

وأما الثانية فظاهر ان التسبب صحيح ؛لان العامل فيها اذا اعتمد على جريان العادات، وكان الغالب فيها وقوع المسببات عن أسبابها، وغلب على الظن ذلك، كان ترك التسبب كإلقاء باليد الى التهلكة أو هو هو . وكذلك اذا بلغ مبلغ القطع العادى فواجب عليه أن يتسبب . ولأجل هذه قالوا فى المضطر انه اذا خاف الهلكة وجب عليه السؤال، أو الاستقراض ، أو أكل الميتة ونحوها . ولا يجوز أن يترك نفسه حتى يموت . ولذلك قال مسروق : ومن اضطُر الى شىء مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات، دخل النار

وأما الثالثة فالتسبب أيضا ظاهر ؛ الا انه يبقى فيها بحث: هل يكون صاحبها بمنزلة [1] صاحب المرتبة الثانية أم لا ؟ هذا مما ينظر فيه . واطلاق كلام الفقهاء يقتضى عدم التفرقة . وأحوال المتوكلين ممن دخل تحت ترجمة التصوف لاتقتضى ذلك . هذا وان كان ظاهر كلام الغزالي تساوى المرتبتين فى هذا الحكم كطريقة الفقهاء على تفصيل له فى ذلك . فالذى يظهر فى المسألة نظر آخر : وذلك ان هذه المرتبة تكون علمية ، وتكون حالية . والفرق بين العلم والحال معروف عند أهله . فاذا كانت علمية فهى المرتبة الثانية [2] ؛ اذ كان واجبا على كل مؤمن أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بانفسها ، وانما الفاعل فيها مسببها سبحانه ، لكن عادته فى خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة ، وقد يخرقها اذا

---

(١) لان الفرق بينهما لايترتب عليه فرق فى غلبة الظن بوقوع المسبب عند السبب، فيجىء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه

(٢) أى فهى بمنزلتها وتشترك معها فى المآل، فحكمها حكمها

شاء لمن شاء . فمن حيث كانت عادة ، اقتضت الدخول فى الاسباب ؛ ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسببات ، اقتضت ان للفاعل أن يفعل بها و بدونها ؛ فقد يغلب على المكلف أحد الطرفين . فان غلب الطرف الأول وهو العادى، فهو ما تقدم[1] . وان غلب الثانى فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة . فانه اذا جاع مثلا فأصابته مخمصة فسواء عليه آتسبب أم لا؛ اذ هو على بينة ان السبب كالمسبب بيد الله تعالى. فلم يغلب على ظنه - والحال هذه - ان تركه للسبب القاء باليد الى التهلكة؛ بل عقده فى كلتا الحالتين واحد ، فلا يدخل تحت قوله : (وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلى التَّهْلُكَةِ) فلا يجب عليه التسبب فى رفع ذلك ؛ لان علمه[2] بأن السبب فى يد المسبب أغناه عن تطلب المسبب من جهته على التعيين ، بل السبب وعدمه فى ذلك سواء . فكما ان أخذه للسبب لا يعد القاء باليد اذا كان اعتماده على المسبب ، كذلك فى الترك . ولو فرض ان آخذ السبب أخذه باسقاط الاعتماد على المسبب لكان القاء باليد الى التهلكة ؛ لانه اعتمد على نفس السبب، وليس فى السبب نفسه ما يعتمد عليه ، وانما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعا سببا . فكذلك اذا ترك السبب لا لشيء[3] ؛ فالسبب وعدمه فى الحالين سواء فى عقد الايمان وحقائق الايقان . وكل أحد فقيه نفسه . وقد مر الدليل على ذلك[4] . وقد قال فى الحديث:[5] « جف القلمُ بما هو كائن فلو اجتمع الخلقُ على أن يُعطوك شيئا لم يكتبه الله لك لم يقدروا عليه » وحكى عياض عن الحسن بن نصر السوسى من فقهاء المالكية ان ابنه قال له فى سنة غلا فيها السعر : يا أبت اشتر طعاما فانى أرى السعر قد غلا.

---

(١) أى ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية الى التحقق بها وصيرورتها صفة له كالطبيعة يجرى فى أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها

(٢) أى الذى صار حالة له كالاوصاف الطبيعية

(٣) أى لا لسبب آخر

(٤) فى المسألة الخامسة (٥) تقدم فى المسألة الخامسة أيضا

فأَمرَ ببيع ما كان في داره من الطعام ، ثم قال لابنه :لستَ من المتوكلين على الله وانت قليل اليقين ؛ كأنّ القمح اذا كان عند أبيك ينجيك من قضاء الله عليك ! من توكل على الله كفاه الله.

ونظير مسألتنا في الفقه ، الغازي اذا حمل وحده على جيش الكفار فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداهما . فالذي اعتقد السلامة جائز له مافعل ، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يمنع من ذلك ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: (وَلاَ تُلقُوا بِأَيدِيكُم إِلىَ التَّهلُكَةِ) وكذلك داخل المفازة بزاد أو بغير زاد ، اذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام؛ وان غلب على ظنه الهلكة لم يجز . وكذلك اذا غلب على ظنه الوصول الى الماء فى الوقت ، أُمر بالتأخير ولا يتيمم . وكذلك راكب البحر [1]. وعلى هذا يباح له التيمم مع وجود الماء فى رحله أو يمنع وان غلب على ظنه الوصول الى الماء فى الوقت [2] . واذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر .. الى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون ، وان كانت موجبات الظنون تختلف فذلك غير قادح فى هذا الاصل . فمسألتنا داخلة تحت هذه القاعدة . فمن تحقق بأن الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزق، صح أن يقال إنه لا يجب عليه التسبب فيه ؛ ولذلك تجد أصحاب الأحوال يركبون الأهوال، ويقتحمون الأخطار ، ويلقون بأيديهم الى ماهو عند غيرهم تهلكة ، فلا يكون كذلك ؛ بناء على ان ماهم فيه من مواطن الغرر وأسباب الهلكة ، يستوى مع ماهو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة . وقد حكى عياض عن أبي العباس الايباني انه دخل عليه عطية الجزري العابد فقال له :

---

(١) أذا غلب على ظنه السلامة فى ركوب السفينة ركبها ، وإلا منع من ركوبها
(٢) ينظر فى هذا

أتيتك زائراً ومودّعاً الى مكة . فقال له أبو العباس : لا تخلنا من بركة دعائك، وبكى ؛ وليس مع عطية ركوة ولا مزود . فخرج مع أصحابه ، ثم أتاه بإثر ذلك رجل فقال له : أصلحك الله ! عندى خمسون مثقالا ولى بغل ، فهل ترى لى الخروج إلى مكة ؟ فقال له : لا تعجل حتى توفر هذه الدنانير . قال الراوى : فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما . فقال أبو العباس : عطية جاءنى مودعا غير مستشير ، وقد وثق بالله . وجاءنى هذا يستشيرنى ، ويذكر ما عنده ، فعلمت ضعف نيته فأمرته بما رأيتم . فهذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم فى استعداد الأسباب والنظر فى مراعاتها ، وسلّم لقوى اليقين فى طرح الاسباب ؛ بناء — والله أعلم — على القاعدة المتقدمة فى الاعتقادات وغلبات الظنون فى السلامة والهلكة . وهى مظان النظر الفقهى ، ولذلك يختلف الحكم باختلاف الناس فى النازلة الواحدة كما تقدم

فإن قيل فصاحب هذه المرتبة أى الأمرين أفضل له؟ الدخول فى السبب أم تركه

فالجواب من وجهين : «أحدهما» أن الأسباب فى حقه لا بد منها ، كما أنها كذلك فى حق غيره ؛ فإن خوارق العادات وإن قامت له مقام الاسباب فى حقه ، فهى فى أنفسها أسباب، لكنها أسباب غريبة ، والتسبب غير منحصر فى الأسباب المشهورة ، فالخارج مثلا للحج بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب : إما من نبات الارض ، وإما من جهة من يلقى من الناس فى البادية وفى الصحراء ، وإما من حيوان الصحراء ، أو من غير ذلك ، ولو أن ينزل عليه من السماء ، أو يخرجه من الأرض بخوارق العادات أسباب جارية يعرفها أربابها المخصوصون بها ، فليس هذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب . ومنها الصلاة ؛ لقوله تعالى: (وَأْمُرْ أَهلَكَ بالصَّلَاةِ واصْطَبِرْ عليها) الآية . وروى أنه عليه الصلاة والسلام «كان يأمر أهلَه بالصلاةِ إذا لم يجدوا قوتاً[1]» واذا كان كذلك فالسؤال غير وارد .

---

(١) اخرج أبو عبيد وسعيد بن منصور وابن المنذر والطبرانى فى الاوسط وأبو نعيم فى الحلية والبيهقى فى شعب الايمان بسند صحيح عن عبد الله بن سلام رضى الله عنه قال: (كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا نزلت بأهله شدة أو ضيق أمرهم بالصلاة وتلا: وأمر أهلك بالصلاة) وأخرج أحمد فى الزهد وغيره عن ثابت قال: (كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا أصابت أهله خصاصة نادى أهله بالصلاة صلوا صلوا) اه من تفسير الالوسى ج ٥ — ص ٣١٩

«والثانى» ـ على تسليم وروده ـ أن أصحاب رسول الله ﷺ يُعلم قطعاً أنهم حازوا هذه المرتبة واستيقنوها حالا وعلماً ؛ ولكنه عليه السلام ندبهم الى الدخول فى الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا ، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة ، ولم يتركهم مع هذه الحالة . فدلَّ ذلك على أن الأفضل مادلّهم عليه . ولأن هذه الحالة لا يعتدّ بها مقاما يقوم فيه . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قيِّدها وتوكّل »[1] . وأيضاً فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات ، ولم يتركوا معها التسبّب تأدّباً بآداب رسول الله ﷺ . وكانوا أهل علم ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره

وأما المرتبة الرابعة وهى مرتبة الابتلاء فالتسبّب فيها أيضا ظاهر . فإن الأسباب قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق ، لا يختص ذلك بالأسباب العبادية دون العاديّة . فكما أن الأسباب العبادية لا يصحّ فيها الترك اعتماداً على الذى سبّبها من حيث كانت مصروفة اليه ، كذلك الاسباب العاديّة . ومن هنا لمّا قال عليه السلام : «ما منكم من نفس منفوسة إلا وقد عُلم منزلها من الجنّة والنار» قالوا يا رسول الله فلِمَ نعمل ؟ أفلا نتّكل ؟ قال : «لا . اعملوا ، فكلٌّ ميسّرٌ لما خُلق له » . ثم قرأ : « فأمّا من أعطى واتّقى » الى آخرها [2] فكذلك العاديّات لأنها عبادات . فهى عنده جارية على الأحكام الموضوعة . ونظر صاحب هذه المرتبة فى الأسباب مثل نظره فى العبادات ؛ يعتبر فيها مجرد الأسباب ويدع المسبّبات لمسبِّبها

---

(١) رواه الطبرانى من حديث أبى هريرة ـ ورواه البيهقى بلفظ قيد وتوكل

(٢) هذه الرواية احدى روايات مسلم ـ جزء ٨ ص ٤٧ ـ بلفظ (ما منكم من نفس الا وعلم منزلها الخ) بغير لفظ منفوسة . وقد وردت هذه اللفظة فى رواية أخرى طويلة للبخاري ومسلم تختلف فى الفاظها كثيرا عما هنا . وقد ذكر الحديث فى التيسير عن الخمسة الا النسائى مختلفا فى كثير من الفاظه عما هنا

وأما المرتبة الخامسة فالتسبب فيها صحيح أيضاً ؛ لأن صاحبها وان لم يلتفت الى السبب من حيث هو سبب ، ولا الى المسبب من باب أحرى ، فلا بدّ منه من جهة ماهو راقٍ به وملاحظ للمسبب من جهته ، بدليل الاسباب العبادية . ولأنها إنما صارت قرّة عينه لكونها سلّماً الى المتعبّد اليه بها ؛ فلا فارق بين العاديات والعباديات . إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ فى تجريد الأغيار على الجملة . فربما رَمى من الاسباب بما ليس بضرورى ، واقتصر على ماهو ضرورى ، وضيّق على نفسه المجالَ فيها ، فراراً من تكاثرها على قلبه ، حتى يصح له اتحاد الوجهة . و إذا كانت الاسباب موصلة إلى المطلوب ، فلا شك فى أخذها فى هذه الرتبة ؛ إذ من جهتها يصح المطلوب

وأما السادسة فلمّا كانت جامعة لأشتات ماذكر قبلها ، كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها . غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر ، لامن جهة أمر آخر . فسواء عليه أكان التكليف ظاهر المصلحة أم غير ظاهرها ؛ كلّ ذلك تحت قصد العبد امتثال أمر الله . فإن كان المكلّف به مما يرتبط به بعض الوجود أو جميعه ، كان قصده فى امتثال الأمر شاملا له . والله أعلم

المسألة الثامنة

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبّب ، قصد ذلك المسبّب أوْ لا . لأنه لما جعل مسبباً عنه فى مجرى العادات ، عدّ كأنه فاعل له مباشرة . ويشهد لهذا قاعدة مجارى العادات ؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات الى أسبابها ، كنسبة الشبع الى الطعام ، والإرواء الى الماء ، والإحراق الى النار ، والإسهال الى السقمونيا ، وسائر المسببات الى أسبابها . فكذلك الأفعال التى تتسبب عن كسبنا ، منسوبة

الينا وإن لم تكن من كسبنا . وإذ كان هذا معهودا معلوما ، جرى عرف الشرع فى الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان

وأدلته فى الشرع كثيرة ، بالنسبة الى الأسباب المشروعة أو الممنوعة ؛ كقول الله تعالى :(من أجلِ ذلك كتبْنا على بني إسرائيلَ أنه مَن قتل نفْسا بِغَيرِ نفْسٍ ـ الى قوله ـ ومَن أحياها فكأنما أحيا الناسَ جميعاً[1]) وفى الحديث : « ما مِن نفسٍ تُقتلُ ظلماً إلا كان علي ابنِ آدمَ الأوّلِ كفلٌ منها لأنه أولُ مَن سن القتل[2] . » وفيه : « مَن سن سُنّةً حسنةً كان له أجرُها وأجرُ مَن عمِل بها[3] » . وكذلك : « مَن سَن سُنّة سيئةَ » . وفيه :[4] « ان الولد لوالديه سترٌ من النار . وانّ من غرَس غرْساً كان ما أكل منه له صدقة ، وما سُرق منه له صدقة ، وما أكل السبعُ فهو له صدقة ، وما أكلت الطيرُ فهو له صدقة . ولا يرزَؤه أحدٌ إلا كان له صدقة[5] » وكذلك الزرع ؛ والعالم يبثّ العلم فيكون له أجر كلٍّ من انتفع به . ومن ذلك مالا يحصى ، مع أن المسببات التى حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبب

فإذا كان كذلك ، فالداخل فى السبب إنما يدخل فيه مقتضيا لمسببه ؛ لكن تارة يكون مقتضيا له على الجملة والتفصيل ، وان كان غير محيط بجميع

---

(١) هذا مبنى على ان المراد بالقتل والاحياء المسبب. وهو فى الآيتين زهوق الروح والحياة .فيكون فيه نسبة المسبب وهو الحياة والموت الى المتسبب .وقد سبق له فى المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبباً .ويمكن ارادته هنا فلا يكون فيه دليل

(٢) تقدم فى ص ١٤٠

(٣) بعض حديث ذكره فى الترغيب والترهيب عن مسلم والنسائى والترمذى وابن ماجه بلفظ (من سن فى الاسلام) فى الموضعين

(٤) من هنا الى آخر المسألة واضح فيه نسبة المسبب الى المتسبب . وهو يدل على مدعاه

(٥) فى مسلم بتمامه الا صدره (ان الولد لوالديه ستر من النار) فلم يذكر فيه

التفاصيل ؛ وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل . وذلك أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله ؛ وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله . فإذا فعل فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد . ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرها ؛ فإن الامر قد تضمن أنّ فى إيقاع المأمور به مصلحةً علمها الله ، ولأجلها أمر به . والنهى قد تضمن أن فى إيقاع المنهى عنه مفسدة علمها الله ولاجلها نهى عنه . فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد ، وان جهل تفاصيل ذلك

فإن قيل : أيثاب أو يعاقب على مالم يفعل ؟

فالجواب أن الثواب والعقاب إنما ترتب على مافعله وتعاطاه ، لا على ما لم يفعل ؛ لكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد . وقد بيّن الشرع ذلك ، وميَّز بين مايعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركناً ، أو مفسدتُه فجعله كبيرةً ، وبين ماليس كذلك فسماه فى المصالح إحسانا ، وفى المفاسد صغيرة . وبهذه الطريقة يتميّز ما هو من أركان الدين وأصوله ، وما هو من فروعه وفصوله ؛ ويعرف ماهو من الذنوب كبائر ، وما هو منها صغائر . فما عظّمه الشرع فى المأمورات فهو من أصول الدين ؛ وما جعله دون ذلك فمن فروعه وتكميلاته . وما عظّم أمره فى المنهيات فهو من الكبائر ؛ وما كان دون ذلك فهو من الصغائر . وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة

المسألة التاسعة

ما ذكر فى هذه المسائل من أن المسببات غير مقدورة للمكلف ، وأن السبب هو المكلف به ، إذا اعتبر ينبنى عليه أمور :

﴿أحدها﴾ أن متعاطى السبب إذا أتى به بكمال شروطه[1] وانتفاء موانعه، ثم قصد أن لايقع مسببه فقد قصد محالاً ، وتكلّف رفعَ ماليس له رفعه ، ومنع ما لم يجعل له منعه . فمن عقد نكاحاً على ماوضع له فى الشرع ، أو بيعاً أو شيئاً من العقود ، ثم قصد أن لايستبيح بذلك العقد ما عقد عليه ، فقد وقع قصده عبثاً ، ووقع المسبب الذى أوقع سببه . وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه فىالشرع ، ثمقصد أن لايكون مقتضى ذلك ، فهو قصد باطل . ومثله فى العبادات اذا صلّى، أو صام ، أو حجّ كما أمر ، ثم قصد فى نفسه أنّ ما أوقع من العبادة لايصح له أو لا ينعقد قربة وما أشبه ذلك ، فهو لغو . وهكذا الأمر فى الأسباب الممنوعة. وفيه جاء :(يأيُّها الذين آمنوا لاتحرِّموا طيِّبات ما أحَلّ اللهُ لكم ولا تَعْتَدُوا) الآية [٢] . ومن هنا كان تحريم ما أحل الله عبثاً ، من المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، والنكاح وهو غير ناكح فى الحال ولا قاصد

---

(١) وضع الاصل منأول الامر علىانه تعاطى السبب بكمال شروطه ثم قصد ألايقع الخ. وفى تمثيلاته ايضاً فى العادات والعباداتلاحظ ذلك ليسلم له الاصل من الاشكالات الآتية . فأنت تراه جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتمام العمللا مقارنا .الاانه يبقى الكلام فى قوله فى الطلاق والعتق (قاصداً بمقتضاه فى الشرع)انكان مراده انه لم يغلط ولم يسبق لسانه فواضح ،وان كان مرادهما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعنىفالفقه عند المالكية غير ذلك ،بل لوكانهازلا لوقع الطلاق والعتق ولم يكن له رفعه

(٢) فقوله وكلوا مما رزقكم الله الخ بعد ذكر التحريم يفيد أن التحريم السابق المنهى عنه لغو كأنه قال وكلوا من هذا الطيب الذى حرمتموه

للتعليق فى خاص"[1] ـ بخلاف العامّ ـ ، وما أشبه ذلك ، فجميع ذلك لغو ؛ لأن ما تولّى الله حلّيته بغير سبب من المكلف ظاهر مثل ما تعاطى المكلف السبب فيه . ومثله قوله عليه الصلاة والسلام : « إنما الوَلاء [2] لِمَن أعتق [3] » وقوله : « مَن اشترَط شرْطاً ليس فى كتابِ الله فهو باطلٌ وإن كان مائةَ شرْط [4] » الحديث . وأيضا فإن الشارع قاصدٌ لوقوع المسببات عن أسبابها كما تقدم ، فقصد هذا القاصد مناقض لقصد الشارع . وكل قصدٍ ناقضَ قصد الشارع فباطل . فهذا القصد باطل . والمسألة واضحة

فان قيل : هـذا مشكل من وجهين : (أحـدهما) أن اختيار المكلف وقصده شرط فى وضع الأسباب[5] ، فإذا كان اختياره منافيا لاقتضاء الأسباب لمسبباتها ، كان معنى ذلك أن الأسباب لم يتعاطها المكلف على كمالها ؛ بل مفقودة الشرط وهو الاختيار . فلم تصح من جهة فقد الشرط . فيلزم أن تكون المسببات الناشئة عن الأسباب غير واقعة ، لفقد الاختيار

(والثانى) أن القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل ، حسبما هو مذكور فى موضعه من هـذا الكتاب ؛ وتعاطى الأسباب المبيحة مثلا بقصد أن لا تكون مبيحة ، مُناقَضةٌ لقصد الشارع ظاهرة ؛ من حيث كان قصد الشارع التحصيل بوساطة هـذه الأسباب . فيكون اذاً تعاطى هذه الاسباب باطلاً

(١) احتاج اليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعى فالتعليق عنده كله لغو

(٢) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسبباً عن عتقه . فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء . فمن اراد رفعه قصد محالا وتكلف رفع ماليس له رفعه . وهو دليل على أصل المسألة وان كان فى موضوع خاص بالولاء

(٣) جزء من حديث بريرة رواه فى التيسير عن الستة بلفظ (فانما الولاء لمن أعتق) وفى رواية: (الولاء) بغير انما

(٤) هو أيضا جزء من حديث بريرة السابق ولفظه ـ كما فى التيسير ـ (من اشترط شرطا ليس فى كتاب الله فليس له ، وان اشترط مائة شرط . شرط الله أحق وأوثق) ـ وهو وما قبله دليل على ان ما جعله الله مسبباً عن شىء فقصد العبد رفع هذا المسبب لغو . الا أن الاول خاص وهذا عام فى الولاء وغيره

(٥) فان الافعال والتروك اذا عريت عن القصد كانت لغواً كما تقرر فى المسألة السادسة من كتاب الأحكام

وممنوعاً ؛ كالمصلى قاصداً بصلاته مالا تجزئه لاجله ،والمتطهر يقصد أن لا يكون مستبيحا للصلاة ،وما أشبه ذلك . فالجمع بين هذا الأصل والأصل المذكور جمع بين متنافيين . وهو باطل

فالجواب عن الأول أن الفرض انما هو فى موقع الأسباب بالاختيار لأن تكون أسباباً ، لكن مع عدم اختياره للمسبب ؛ وليس الكلام فى موقعها بغير اختيار . والجمع بينهما ممكن عقلا ؛ لأن أحدهما سابق على الآخر فلا يتنافيان؛ كما اذا قصد الوطء واختاره وكره خلق الولد ، أو اختار وضع البذر فى الأرض وكره نباته ،أو رمى بسهم صوّبه على رجل ثم كره أن يصيبه ،وما أشبه ذلك . فكما يمكن اجتماعها[1] فى العاديات فكذلك فى الشرعيات

والجواب عن الثانى أن فاعل السبب فى مسألتنا قاصد أن يكون ماوضعه الشارع منتجاً غير منتج . وماوضعه سبباً فعله هنا على أن يكون سبباً لايكون له مسبب . وهذا ليس له . فقصده فيه عبث ، بخلاف ماهو مذكور فى قاعدة مقاصد الشارع ؛ فإن فاعل السبب فيه قاصد لجعله سبباً لمسبب لم يجعله الشارع مسبباً له . كنكاح المحلِّل عند القائل بمنعه ، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره ،ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب . فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سبباً شرعياً ، فلم يكن محللا لا للناكح ولا للمحلَّل له لأنه باطل

وحاصل الأمر أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب [2] ، والآخر أخذه على أنه سبب لاينتج . فالأول لاينتج له شيئاً ،والآخر ينتج له ؛ لانه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه . فهذا لم يخالف قصد الشارع فى السبب من حيث هو سبب ، ولكن زعم أنه لايقع مسببه . وهذا كذب أو طمع فى غير مطمع .

---

(١) أى اختيار السبب وقصده ليكون سبباً ، وقصده عدم المسبب . وقوله : (العاديات) أى كالأمثلة الثلاثة

(٢) أى مع انه ليس بسبب ، أى قصد به ما لم يجعل سببا له . والثانى بعد ما تعاطى السبب كاملا قصد ألا يقع مسببه وطلب رفع الواقع كما يقولون

والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع. فاعرف الفرق بينهما فهو دقيق

ويوضحه [1] أن القصد فى أحدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه ؛ والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه

فان قيل : لم لا يكون هذا فى الحكم كالرفض فى العبادات ؟ فإنه فى الحقيقة رفض لكونه سبباً شرعياً . فالطهارة مثلا سبب فى رفع الحدث ، فاذا قصد أنها لا ترفع الحدث فهو معنى رفض النية فيه . وقد قالوا إن رفض النية ينتهض سبباً فى إبطال العبادة . فرجع البحث الى أن ذلك كله إبطال لأنفس الاسباب [2] لا إبطال المسببات

فالجواب أن الأمر ليس كذلك ؛ وإنما يصح الرفض فى أثناء العبادة اذا كان قاصداً بها امتثال الأمر ، ثم أتمها على غير ذلك ، بل بنية أخرى ليست بعبادته التى شرع فيها ؛ كالمتطهر ينوى رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنية التبرد أو التنظف من الأوساخ البدنية . وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها ، فقصده أن لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكم آخر من إجزاء أو استباحة أو غير ذلك غير مؤثر فيها ؛ بل هى على حكمها لو لم يكن ذلك القصد . فالفرق بينهما ظاهر

ولا يعارض ذلك كلام من تكلم في الرفض ، وقال انه يؤثر ولم يفصّل [3] القول فى ذلك . فإن كلام الفقهاء فى رفض الوضوء وخلافهم فيه غير خارج عن هذا الأصل ؛ من جهة أن الطهارة هنا لها وجهان فى النظر : فمن نظر [4] الى فعلها على ما ينبغى ، قال ان استباحة الصلاة بها لازم ومسبب عن ذلك الفعل ، فلا يصح

---

(١) أى يوضح المقام فى ذاته لا الحاصل المتقدم

(٢) أى فيعود الاشكال الاول

(٣) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلا له

(٤) مآل الفرق بين النظرين أن من اعتبر الوضوء عبادة تامة مستقلة بنفسها بقطع النظر عن الصلاة وان كانت شرطا فيها ، قال لا يؤثر الرفض بعدما تمت . ومن نظر الى أن الوضوء شرط فى صحة الصلاة وكأنه جزء منها ، لم يجعل تمامه إلا بأداء الصلاة . فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه ، فيؤثر فيه

رفعه الا بناقض طارىء • ومن نظر الى حكمها أعنى حكم استباحة الصلاة مستصحباً الى أن يصلّى وذلك أمر مستقبل ؛ فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة ؛ وهى بالنية المنافية منسوخة فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها ، لأن ذلك كالرفض المقارن للفعل • ولو قارن الفعل لأثر ؛ فكذلك هنا • فلو رفض نية الطهارة بعد ما أدى بها الصلاة وتم حكمها ، لم يصح أن يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة • فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها ، وقد كان أتى بها على ما أمر به • فإن قال به فى مثل هذا[1] ، فقاعدة ظاهرة فى خلاف ما قال • والله أعلم وبه التوفيق

هذا حكم الأسباب اذا فعلت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها

وأما اذا لم تفعل الأسباب على ماينبغى ، ولا استكملت شرائطها ولم تنتف موانعها ، فلا تقع مسبباتها شاء المكلف أو أبى ؛ لأن المسببات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره . وأيضاً فان الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها • فاذا لم تتوفر لم يستكمل السبب أن يكون سبباً شرعيا ، سواء علينا أقلنا إن الشروط وانتفاء الموانع أجزاء أسباب أم لا ؛ فالثمرة واحدة. وأيضاً لو اقتضت الأسباب مسبباتها وهى غير كاملة بمشيئة المكلف ، أو ارتفعت اقتضاآتها وهى تامة ، لم يكن لما وضع الشارع منها فائدة ، ولكان وضعها عبثاً ؛ لأن معنى كونها أسباباً شرعية هو أن تقع مسبباتها شرعاً • ومعنى كونها غير أسباب شرعاً أن لاتقع مسبباتها شرعاً . فاذا كان اختيار المكلف يقلب حقائقها شرعاً ، لم يكن لها وضع معلوم فى الشرع • وقد فرضناها موضوعة فى الشرع على

---

(١) أى فان قال ان الوضوء يبطل حتى اذا كان رفضه بعد تمام الصلاة به ، فيكون مخالفا للقاعدة

وضع معلوم . هذا خلف محال ؛ فما يؤدى اليه مثله . وبه يصح أن اختيارات المكلف لا تأثير لها فى الأسباب الشرعية

فان قيل : كيف هـذا مع القول بأن النهى لا يدلّ على الفساد ، أو بأنه يدلّ على الصحة ، أو بأنه يفرق بين مايدل على النهى لذاته أو لوصفه ؟ فإن هذه المذاهب تدل على أن التسبب المنهى عنه وهو الذى لم يستكمل الشروط ولا انتفت موانعه يفيد حصول المسبب . وفى مذهب مالك [1] مايدل على ذلك : فإن البيوع الفاسدة عنده تفيد من أولها شبهة ملك عند قبض المبيع . وأيضا فتفيد الملك بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التى لا تفيت العين . وكذلك الغصب ونحوه يفيد عنده الملك وان لم تفت عين المغصوب فى مسائل . والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله ، فيظهر أن السبب المنهى عنه يحصل به المسبب ، الا على القول بأن النهى يدل على الفساد مطلقاً

فالجواب أن القاعدة عامة و إفادة الملك فى هـذه الأشياء انما هو لأمور أخر خارجة عن نفس العقد الأول . و بيان ذلك لا يسع ههنا ، و إنما يذكر فيما بعد هذا ان شاء الله

فصل

﴿ومن الأمور التى تنبنى على ماتقدم﴾ أن الفاعل للسبب عالماً بأن المسبب ليس اليه اذا ، وكله الى فاعله وصرف نظره عنه كان أقرب الى الإخلاص ، والتفويض والتوكل على الله تعالى ، والصبر على الدخول فى الأسباب المأمور بها والخروج عن الأسباب المحظورة ، والشكر ، وغير ذلك من المقامات السنية ، والأحوال المرضية . ويتبين ذلك بذكر البعض ؛ على أنه ظاهر .

---

(١) أى وكما قاله ابو حنيفة وغيره فى عدم الحد ، وفى ثبوت النسب ، فى نكاح المحارم . فقالوا ان هذا ليس حكم العقد وانما هو شىء آخر ، وهو حكم الشبهة بصورة العقد . ولم يقل به الائمة الثلاثة بل أوجبوا الحد وعدم ثبوت النسب

أما الإخلاص فلأن المكلف إذا لبّى الأمر والنهي في السبب من غير نظر الى ما سوى الأمر والنهي - خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف موقف العبودية ، بخلاف ما اذا التفت الى المسبب وراعاه، فانه عند الالتفات اليه متوجه شطره، فصار توجهه الى ربه بالسبب، بواسطة التوجه الى المسبب . ولا شك فى تفاوت ما بين الرتبتين فى الإخلاص

وأما التفويض فلأنه اذا علم أن المسبب ليس بداخل تحت ما كلف به ، ولا هو من نمط مقدوراته، كان راجعاً بقلبه الى من اليه ذلك، وهو الله سبحانه، فصار متوكلا ومفوضاً. هذا فى عموم التكاليف العادية والعبادية . ويزيد بالنسبة الى العبادية أنه لا يزال بعد التسبب خائفا وراجيا[1]. فان كان ممن[2] يلتفت الى المسبب بالدخول فى السبب ، صار مترقبا له ناظرا الى ما يؤول اليه تسببه . وربما كان ذلك سببا الى إعراضه عن تكميل السبب، استعجالا لما ينتجه. فيصير توجهه الى ما ليس له وقد ترك التوجه الى ما طلب بالتوجه اليه . وهنا تقع حكاية من سمع (أن من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) فأخذ - بزعمه - فى الإخلاص لينال الحكمة ، فتم الأمد ولم تأته الحكمة. فسأل عن ذلك. فقيل له : انما أخلصت للحكمة ولم تخلص لله. وهذا واقع كثيراً فى ملاحظات المسببات فى الأسباب، ربما غطت ملاحظاتها فحالت بين المتسبب وبين مراعاة الأسباب . وبذلك يصير العابد مستكثرا لعبادته ، والعالم مغترا بعلمه . الى غير ذلك

---

(١) اى جامعا بين الامرين، بخلافه اذا نظر الى المسبب دائما فانه يغلب عليه جانب الرجاء. ولا يخفى ما يترتب على ذلك من تضعضع همته وفتور نفسه عن الاعمال التكليفية

(١) هل هذا غير ما شرحه فى الفصل التالى؟ ولا يخفى أن قوله(فان كان) مقابل لقوله (اذا علم أن المسبب الخ) فالكلام هنا شامل للعادى والعبادى كما هو شامل لهما فى الفصل التالى. فكان يمكن الاستغناء بما يأتى عن هذا. على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق فى ذكر الاعراض عن تكميل السبب. بل هذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبب . ونسبته لموضوع التفويض كنسبته لمقام الصبر والشكر والاخلاص، وهى الامور التى بناها على قطع النظر عن المسبب

وأما الصبر والشكر فلأنه اذا كان ملتفتا الى أمر الآمر وحده ، متيقنا أن بيده ملاك المسببات وأسبابها ، وأنه عبد مأمور ، وقف مع أمر الآمر ولم يكن له من ذلك محيد ولا زوال ، وألزم نفسه الصبر على ذلك لأنه تحت حد المراقبة ؛ ومن عبد الله كأنه يراه . فاذا وقع المسبب كان من أشكر الشاكرين ؛ اذ لم ير لتسببه فى ذلك المسبب وردا ولا صدرا ، ولا اقتضى منه فى نفسه نفعا ولا ضرا ؛ وان كان علامة وسببا عاديا ، فهو سبب بالتسبب ومعتبر فى عادىّ الترتيب . ولو كان ملتفتا الى المسبب ، فالسبب قد ينتج وقد يعقم . فاذا أنتج فرح ، واذا لم ينتج لم يرض بقسم الله ولا بقضائه ؛ وعدّ السبب كلا شىء ؛ وربما مله فتركه ، وربما سئم منه فثقل عليه . وهذا يشبه من يعبد الله على حرف ، وهو خلاف عادة من دخل تحت رق العبودية . ومن تأمل سائر المقامات السنية وجدها فى ترك الالتفات الى المسببات . وربما كان هذا أعظم نفعا فى أصحاب الكرامات والخوارق

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر فى المسبب بناء على أن أمره لله ، انما همّه السبب الذى دخل فيه . فهو على بال منه فى الحفظ له والمحافظة عليه ، والنصيحة فيه ؛ لان غيره ليس اليه ، ولو كان قصده المسبب من السبب ، لكان مظنة لأخذ السبب على غير اصالته ، وعلى غير قصد التعبد فيه ؛ فربما أدّى الى الاخلال به وهو لا يشعر . وربما شعر به ولم يفكر فيما عليه فيه . ومن هنا تنجرّ مفاسد كثيرة . وهو أصل الغش فى الأعمال العادية ، نعم والعبادية ؛ بل هو أصل فى الخصال المهلكة . أما فى العاديات فظاهر ؛ فانه لا يغش الا استعجالا للربح الذى يأمله فى تجارته ، أو للنفاق الذى ينتظره فى صناعته ، أو ما أشبه ذلك . وأما فى العبادات فان من شأن مَن أحبه الله تعالى أن يوضع له القبول فى الأرض ، بعد ما يحبه أهل السماء . فالتقرب بالنوافل سبب للمحبة من الله تعالى ،

ثم من الملائكة، ثم يوضع القبول فى الأرض . فربما التفت العابد لهذا المسبب بالسبب الذى هو النوافل، ثم يستعجل ويداخله طلب ماليس له . فيظهر ذلك السبب . وهو الرياء . وهكذا فى سائر المهلكات . وكفى بذلك فساداً

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن صاحب هذه الحالة مستريح النفس ، ساكن البال ، مجتمع الشمل ، فارغ القلب من تعب الدنيا ، متوحد الوجهة . فهو بذلك طيب المَحيا ، مجازى فى الآخرة . قال تعالى : (مَن عَمِلَ صالحاً مِن ذَكَرٍ أو أُنثى وهو مؤمِنٌ فلنُحيِيَنَّهُ حياةً طَيِّبةً) الآية[1] . وروى عن جعفر الصادق أنه قال فى الحياة الطيبة : هى المعرفة بالله ، وصدق المقام مع الله ، وصدق الوقوف على أمر الله . وقال ابن عطاء : العيش مع الله ، والإعراض عما سوى الله

وأيضاً ففيه كفاية جميع الهموم بجعل همّه هماً واحدا ، بخلاف من كان ناظرا الى المسبب بالسبب ، فانه ناظر الى كل مسبب فى كل سبب يتناوله . وذلك مكثر ومشتت . وأيضاً ففى النظر الى كون السبب منتجا أو غير منتج تفرق بال . واذا أنتج فليس على وجه واحد ، فصاحبه متبدد الحال مشغول القلب فى أن لو كان المسبب أصلح مما كان . فتراه يعود تارة باللوم على السبب ، وتارة بعدم الرضى بالمسبب ، وتارة على غير هذه الوجوه . والى هذا النحو يشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام[2] : «لا تسبّوا الدهرَ فإن اللهَ هو الدهر[3] » وأمثاله . وأما المشتغل بالسبب معرضا عن النظر فى غيره ، فمشتغل بأمر واحد ، وهو التعبد بالسبب أى سبب كان . ولا

(١) محل شاهده فيما ذكره منها كما سيأتى فى بيان معنى الحياة الطيبة . أما بقية الآية فراجع الى قوله (مجازى فى الآخرة) ولا يتعلق به غرضه هنا

(٢) فى مسلم عن ابى هريرة

(٣) أى لا تسبوا الدهر لعدم مؤاتاته لكم بمطالبكم ومسببات أعمالكم على ما تشتهونه ، فان الله هو الفاعل للمسببات الواقعة من الدهر

شك أن هما واحدا خفيف على النفس جدا بالنسبة الى هموم متعددة ، بل هم واحد ثابت ، خفيف بالنسبة الى هم واحد متغير متشتت فى نفسه . وقد جاء: «ان من جعل همه هما واحداً كفاه الله سائر الهموم ، ومن جعل همه أخراه كفاه الله أمر دنياه [1]» ويقرب من هذا المعنى قول من قال: من طلب العلم لله فالقليل من العلم يكفيه [2] ، ومن طلبه للناس فحوائج الناس كثيرة . وقد لهج الزهاد فى هذا الميدان ، وفرحوا بالاستباق فيه ، حتى قال بعضهم : لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف . وروى فى الحديث : « الزهد فى الدنيا يريح القلب والبدن [3] » والزهد ليس عدم ذات اليد ، بل هو حال للقلب يعبر عنها - ان شئت - بما تقرر من الوقوف مع التعبد بالأسباب ، من غير مراعاة للمسببات التفاتا اليها فى الأسباب ، فهذا أنموذج ينبهك على جملة هذه القاعدة

فصل

ومنها أن النظر [4] فى المسبب قد يكون على التوسط كما سيأتى ذكره ان شاء الله تعالى ، وذلك اذا أخذه من حيث مجارى العادات ، وهو أسلم لمن التفت

(١) روى ابن ماجه والحكيم والشاشي والبيهقي عن ابن مسعود (من جعل الهموم هما واحدا هم المعاد، كفاه الله سائر همومه. ومن تشعبت به الهموم من أحوال الدنيا لم يبال الله فى أى أوديتها هلك) وروى الحاكم عن ابن عمر (من جعل الهموم هما واحدا كفاه الله ما أهمه من أمر الدنيا والآخرة . ومن تشاعبت به الهموم لم يبال الله فى أى أودية الدنيا هلك)

(٢) أى من طلبه ليعمل بهويه فما يتعلق به منه قليل لا يشتت عليه باله

(٣) روى من طرق ثلاثة. وتمامه فى الرواية الأولى: (والرغبة فيها تطيل الهم والحزن) عن أحمد فى الزهد، والبيهقى فى الشعب مرسلا . وأسنده الطبرانى لأبى هريرة

وتمامه فى الرواية الثانية: (والرغبة فيها تتعب القلب والبدن) عن الطبرانى فى الاوسط، وابن عدى والبيهقى فى الشعب عن أبى هريرة مرفوعا، والبيهقى عن عمر موقوفا . قال المناوى اسناده مقارب.

وتمامه فى الرواية الثالثة : (والرغبة فيها تكثر الهم والحزن . والبطالة تقسى القلب) عن القضاعى عن عمر . قال المناوى: ورواه أيضا ابن لآل والحاكم والطبرانى والديلمى وغيرهم

(٤) أى ومما يبنى على أن المسبب ليس من مقدور المكلف ولا هو مكلف به أنه اذا اتفق للمكلف نظره للمسبب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال ، ولا يجهد نفسه فى العناية به ، حتى اذا زاد عن ذلك نبه على القصد والاعتدال ، وان كان ذلك ناشئاً من مقام العبد من المقامات السنية . كالشفقة على عباد الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه

الى المسبب • وقد يكون على وجه من المبالغة فوق مايحتمل البشر، فيحصل بذلك له تسبب إما شدة التعب، وإما الخروج عما هو له الى ماليس له

أما شدة التعب فكثيرا ما يتفق لأرباب الأحوال فى السلوك. وقد يتفق أن يكون صاحب التسبب كثير الإشفاق أو كثير الخوف. وأصل هذا تنبيه الله نبيه ﷺ فى الكتاب العزيز - حالة دعائه الخلق بشدة الحرص - على أن الأولى به الرجوع الى التوسط بقوله تعالي: (قد نَعلمُ إنّه لَيَحزُنُكَ الّذى يقولون - الى قوله: - وإنْ كان كَبُرَ عليك إعْراضُهم فإن استطعتَ أن تَبتَغِيَ نَفَقًا فى الأرضِ أو سُلّمًا فى السماء فتأتِيَهم بآية • ولو شاء اللهُ لَجَمَعَهُم على الهدى) الآية. وقوله: (لعلّكَ باخِعٌ نفسكَ أنْ لايكونوا مُؤمنين) وقوله: (يأيها الرسولُ لا يَحزُنْكَ الذين يُسارعونَ فى الكفر) الآية. وقوله: (فلعلّك تاركٌ بعضَ ما يُوحى اليكَ وضائِقٌ به صَدرُكَ - الآية. الى قوله - إنما أنتَ نذيرٌ، واللهُ على كلِّ شىءٍ وكيل). وقوله: (ولا تَحزَنْ عليهم ولا تَكُ فى ضَيْقٍ مِمّا يَمكُرون) الى غير ذلك مما هو فى هذا المعنى مما يشير الى الحض على الإقصار مما كان يكابد، والرجوع الى الوقوف مع ما أمر به مما هو تسبب • والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم بقوله[1]: (إنما أنتَ مُنذِرٌ) (إنما أنت نذيرٌ واللهُ على كل شىءٍ وكيلٌ) وأشباه ذلك.

---

(١) أفرد هذه الآيات عما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب. وليس فى هذه الآيات الحض على الاقصار مما يكابد كما كان ذلك فى الآيات السابقة. وهو وجيه. إلا أنه يبقى الكلام فى الآيتين الأخيرتين: فان آية ليس لك الخ ترجع فى المعنى الى مثل آية إنما أنت نذير، ولكن هذه أصرح فى طلب الرجوع والوقوف عند حد وظيفته بخلاف آية ليس لك فلم يذكر فيها ما كلف به من ربه. والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عما يريد منها اذ أنها ليس فيها ما يفهم منه طلب إقصاره مما يكابد ولا طلب رجوعه الى التسبب

وجميعه يشير الى أن المطلوب منك التسبب، والله هو المسبب[١] وخالق المسبب (ليسَ لكَ مِنَ الأمر شيءٌ أو يَتوبَ عليهم او يعذِّبَهم) الآية. وهو ينبهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام فى الحرص على إيمانهم، ومبالغته فى التبليغ، طمعاً فى أن تقع نتيجة الدعوة، وهى إيمانهم الذى به نجاتهم من العذاب. حتى جاء فى القرآن: (عزيزٌ عليه ماعَنِتُّم، حريصٌ عليكم، بالمؤمنينَ رؤوفٌ رحيمٌ). ومع هذا فقد نُدب عليه الصلاة والسلام الى أمر هو أوفق، وأحرى بالتوسط فى مقام النبوة، وأدنى من خفة مايلقاه فى ذلك من التعب والمشقة، وأجرى فى سائر الرتب التى دون النبوة. هذا وان كان مقام النبوة على مايليق به من شرف المنزلة التى لايدانيه فيها أحد، فلا يقدح ذلك فى صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللائقة بالأمة. كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه فى أحكام أمته، مالم يدل دليل على اختصاصه دون أمته

وأما الخروج عما هو له الى ماليس له، فلأنه إذاقصد عين المسبب أن يكون أو لا يكون، كان مخالفاً لمقصود الشارع. إذ قد تبين أن المسبب ليس للمكلف، ولم يكلف به، بل هو لله وحده. فمَن قصده فالغالب عليه بحسب افراطه أن يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعين. وهو انما يجرى على مقتضى ارادة الله تعالى، لا على وفق غرض العبد المعين من كل وجه. فقد صار غرض العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أريد به. وذلك خارج عن مقتضى الأدب، ومعارضة للقدر، أو ماهو ينحو ذلك النحو. وقد جاء فى الصحيح التنبيه على هذا المعنى بقوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمنُ القوىُّ خيرٌ وأحبُّ الى اللهِ من المؤمنِ الضعيفِ.

---

(٦) وليس هذا مما فيه أن الالتفات الى المسبب التفات الى حظوظ ــ وهو عليه السلام برىء من مثله ــ لأن ذلك منه غاية الرحمة لعباد الله، لانظر الى حظه فى ذلك

وفى كلٍّ خيرٌ . إحرص على ماينفعُك ، واستَعِنْ بالله . ولا تعجز . وان أصابك شيء فلا تقل : لو أنّي فعلت كان كذا ! ولـكن قل : قدّر الله ، وما شـاء الله فعل ، فإنّ (لو) تَفتحُ عملَ الشيطان [١] » فقد نبهك على أن (لو) تفتح عمل الشـيطان ، لأنه التفات الى المسبب فى السبب ، كأنه متولد عنـه أو لازم عقـلا . بل ذلك قدر الله وما شاء فعل . اذ لا يُعينه وجود السبب ، ولا يعجزه فقدانه

فالحاصـل أن نفوذ القدر المحتوم هو محصول الأمر . ويبقى السبب . إن كان مكلفاً به عمل فيه بمقتضى التـكليف ؛ و إن كان غير مكلف به لـكونه غير داخل فى مقدوره، استسلم استسلام من يعلم أن الأمر كله بيد الله . فلا ينفتح عليه باب الشيطان . وكثيراً مايبالغ الانسان فى هذا المعنى حتى يصير منه الى ما هو مكروه شرعاً ، من تشويش الشيطان ، ومعارضة القدر ، وغير ذلك

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن تارك النظر فى المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملاً ، اذا كان عاملاً فى العبادات ، وأوفر أجراً فى العادات ؛ لأنه عامل على اسقاط حظه بخلاف من كان ملتفتاً الى المسببات ، فانه عامل على الالتفـات الى الحظوظ ، لأن نتائج الأعـال راجعة الى العباد مع أنها خلق الله ؛ فانها مصالح أو مفاسـد تعود عليهم ؛ كما فى حـديث أبى ذرّ : « إنما هىَ أعمالُكم أُحصيها لـكم ، ثم أُوَفّيكم إيّاها [٢] » وأصله فى القرآن :(من عَمِلَ صالحاً فَلِنَفْسِه) فالملتفت اليها

(١) أخرجه مسلم واحمد والنسائى
(٢) بعض حديث طويل رواه مسلم والترمذى

عامل بحظه ؛ ومن رجع الى مجرد الأمر والنهي عامل على إسقاط الحظوظ ، وهو مذهب أرباب الأحوال . ولهذا بسط فى موضع آخر

فان قيل على أى معنى يفهم اسقاط النظر فى المسببات ؟ وكيف ينضبط ما يعد كذلك مما لا يعدّ كذلك ؟

فالجواب أن ترك الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب اليها جملة . وهذا قليل . وأكثر مايختص بهذا أرباب الأحوال من الصوفية . فهو يقوم بالسبب مطلقاً ، من غير أن ينظر هل له مسبب أم لا . وقد يكون غير ظاهر بمعنى أن الحظ لا يسقط جملة من القلب ؛ إلا أنه التفت اليه من وراء الامر أو النهي . ويكون هذا مع الجريان على مجارى العادات ، مع علمه بأن الله مجريها كيف شاء . ويكون أيضاً مع طلب المسبَّب بالسبب ، أى يطلب من المسبِّب مقتضى السبب . فكأنه يسأل المسبِّب باسطاً يد السبب ، كما يسأله الشيء باسطاً يد الضراعة . أو يكون مفوضاً فى المسبَّب إلى من هو إليه . فهؤلاء قد أسقطوا النظر فى المسبب بالسبب . وانما الالتفات للمسبب بمعنى الجريان مع السبب ، كالطالب للمسبَّب من نفس السبب ، أو كالمعتقد أن السبب هو المولد للمسبب ، فهذا هو المخوف الذى هو حَرٍ بتلك المفاسد المذكورة . وبين هذين الطرفين وسائط هى مجال نظر المجتهدين . فإلى أيّهما كان أقرب كان الحكم له . ومثل هذا مقرر أيضاً فى مسألة الحظوظ

المسألة العاشرة

ماذكر من أن المسببات مرتبة [1] على فعل الاسباب شرعاً ، وأن الشارع

(١) كما تقدم فى المسألة الرابعة

يعتبر المسببات فى الخطاب بالأسباب ، يترتب عليه بالنسبة الى المكلف اذا اعتبره أمور :

﴿منها﴾ أن المسبَّب اذا كان منسوباً الى المسبب شرعاً ، اقتضى أن يكون المكلف فى تعاطى السبب ملتفتاً الى جهة المسبب أن يقع منه ماليس فى حسابه . فانه كما يكون التسبب مأموراً به كذلك يكون منهياً عنه . وكما يكون التسبب فى الطاعة منتجاً ماليس فى ظنه من الخير ، لقوله تعالى : (ومَنْ أَحْياها فكأنّما أحْيا الناسَ جميعاً) وقوله عليه السلام : « من سَنّ سنّةً حسنة كان له أجرُها وأجرُ من عمِل بها[١] » وقوله : « إنّ الرجلَ ليتكلمُ بالكلمةِ من رضوان اللهِ لايظن أنها تبلغ مابلغت[٢] » الحديث[٣] . كذلك يكون التسبب فى المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر لقوله تعالى : (فكأنّما قَتلَ الناسَ جميعاً) . وقوله عليه الصلاة والسلام : « مامن نفس تُقتلُ ظلماً إلا كان على ابنِ آدمَ الأوّلِ كفلٌ منها[٤] » وقوله : « ومن سنّ سنّةً سيئةً كان عليه وزرُها[٥] » وقوله « إنّ الرّجلَ ليتكلّمُ بالكلمةِ من سخطِ اللهِ[٦] » الحديث[٧] . الى أشباه ذلك

وقد قرر الغزالى من هذا المعنى فى كتاب الاحياء وفى غيره مافيه كفاية .

---

(١) تقدم ن ٢٤٩

(٢) جزء من حديث رواه مالك، والترمذى وقال حسن صحيح ، والنسائى، وابن ماجه ، وابن حبان فى صحيحه، والحاكم وقال صحيح الاسناد

(٣) الدليل فى بقيته وهو : (يرفعه الله بها فى الجنة) . ولفظ الحديث فى التيسير ـ بدل لايظن الخ ـ (لا يلقى لها بالا)

(٤) تقدم ن ٢٤٩

(٥) الدليل فى بقية الحديث

(٦) هو بقية حديث (ان الرجل ليتكلم بالكلم من رضوان الله الخ) الانف الذكر

(٧) بقيته كما فى التيسير (لا يلقى لها بالا يهوى بها فى النار سبعين خريفا)

وقد قال فى كتاب الكسب : ترويج الدرهم الزائف من الدراهم فى أثناء النقد ظلم ؛ اذ به يستضر المُعامل إن لم يعرف . وان عرف فيروّجه على غيره ، وكذلك الثانى ، والثالث ، ولا يزال يتردد فى الأيدى ، ويعمّ الضرر ، ويتسع الفساد ، ويكون وزر الكل وو باله راجعا اليه . فانه الذى فتح ذلك الباب . ثم استدل بحديث :«من سنّ سنّةً حسنة [1]» الخ .

ثم حكى عن بعضهم أن إنفاق درهم زائف أشدّ من سرقة مائة درهم . قال: لأن السرقة معصية واحدة ، وقد تمت وانقطعت . وإظهار الزائف بدعة أظهرها فى الدين ، وسن سنة سيئة يعمل عليها من بعده ، فيكون عليه وزرها بعد موته ، الى مائة سنة ، ومائتى سنة ، الى أن يفنى ذلك الدرهم ، ويكون عليه مافسد ونقص من أموال الناس بسببه . وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه . والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتى سنة ، يعذب بها فى قبره ويسأل عنها الى انقراضها . وقال تعالى : (ونَكْتُبُ ما قدّموا وآثارَهُم) أى نكتب أيضاً ماأخروه من آثار أعمالهم كما نكتب ماقدموه . ومثله قوله تعالى : (يُنَبَّأُ الإنْسانُ يومَئذٍ بِما قَدّمَ وأَخّر) وإنما أخر أثر أعماله من سن سنة سيئة عمل بها غيره . هذا ما قاله هناك . وقاعدة ايقاع السبب، أنه بمنزلة ايقاع المسبب قد بيّنت هذا

وله فى كتاب الشكر ماهو أشد من هذا ؛ حيث قدر النعم أجناساً وأنواعاً ، وفصل فيها تفاصيل جمّة ثم قال : بل أقول من عصى الله ولو فى نظرة واحدة ، بأن فتح بصره حيث يجب غض البصر ، فقد كفر نعمة الله فى السموات والأرضين وما بينهما ؛ فان كل ماخلق الله حتى الملائكة ، والسموات ، والحيوانات ، والنبات ، بجملته نعمة على كل واحد من العباد قد تم بها انتفاعه. ثم قرر شيئا من النعم العائدة الى البصر من الأجفان . ثم قال قد كفر نعمة

---

(١) تقدم ص ١٤٩ ز ج

الله فى الأجفان ، ولا تقوم الأجفان الا بعين ، ولا العين الا بالرأس ، ولا الرأس الا بجميع البدن ، ولا البدن الا بالغذاء ، ولا الغذاء الا بالماء والأرض والهواء والمطر والغيم والشمس والقمر ، ولا يقوم شيء من ذلك الا بالسموات ، ولا السموات الا بالملائكة ؛ فان الكل كالشيء الواحد يرتبط البعض منه بالبعض ، ارتباط أعضاء البدن بعضها ببعض ، قال : وكذلك ورد فى الأخبار أن البقعة التى يجتمع فيها الناس اما أن تلعنهم اذا تفرقوا ، أو تستغفر لهم . ولذلك ورد « أن العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت فى البحر [1] » وذلك اشارة الى أن العاصى بتطريفة واحدة جنى على جميع مافى الملك والملكوت . وقد أهلك نفسه الى أن يتبع السيئة بحسنة تمحوها ، فيتبدل اللعن بالاستغفار ، فعسى الله أن يتوب عليه و يتجاوز عنه ، ثم حكى غيرذلك ومضى فى كلامه . فاذا نظر المتسبب الى مآلات الأسباب ، فربما كان باعثا له على التحرز من أمثال هذه الأشياء ، إذ يبدو له يوم الدين من ذلك مالم يكن يحتسب والعياذ بالله

فصل

(ومنها) أنه اذا التفت الى المسببات مع أسبابها ، ربما ارتفعت عنه إشكالات ترد فى الشريعة ، بسبب تعارض أحكام أسباب تقدمت مع أسباب [2] أخر حاضرة . وذلك أن متعاطى السبب قد يبقى عليه حكمه ، وان رجع عن ذلك السبب أو تاب منه فيظن أن المسبب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب ، ولا يكون كذلك

---

(١) جاء ضمن حديث رواه أبو داود والترمذى : (وان العالم ليستغفر له من فى السموات ومن فى الارض والحيتان فى جوف الماء الخ)

(٢) أى مع احكام أسباب

مثاله : من توسط أرضاً مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها ، فالظاهر الآن أنه لما أمر بالخروج فأخذ فى الامتثال ، غير عاص ولا مؤاخذ ؛ لأنه لم يمكنه أن يكون ممتثلاً عاصياً فى حالة واحدة ، ولا مأموراً منهياً من جهة واحدة ؛ لأن ذلك تكليف مالا يطاق . فلابد أن يكون فى توسطه مكلفاً بالخروج على وجه يمكنه ، ولا يمكن مع بقاء حكم النهى فى نفس الخروج ، فلا بد أن يرتفع عنه حكم النهى فى الخروج

وقال أبو هاشم : [1] هو على حكم المعصية ، ولا يخرج عن ذلك الا بانفصاله عن الأرض المغصوبة . ورد الناس عليه قديماً وحديثاً . والامام أشار فى البرهان الى تصور هذا وصحته ، باعتبار أصل السبب الذى هو عصيان ، فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة [2] . ونظر ذلك بمسائل . وهو صحيح باعتبار الأصل المتقدم . فإن أصل التسبب أنتج مسببات خارجة عن نظره ؛ فلو نظر الجمهور اليها لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب [3] حكم المعصية الى الانفصال عن الأرض المغصوبة . وهذا أيضا ينبنى على الالتفات الى أن المسبب خارج عن نظره [4] ؛ فإنه إذا رأى ذلك وجد نفس الخروج ذا وجهين : أحدهما وجه كون الخروج سبباً فى الخلوص عن التعدى بالدخول فى الأرض . وهو من كسبه . والثانى كونه نتيجة دخوله ابتداء. وليس من كسبه بهذا الاعتبار اذ ليس له قدرة عن الكف عنه

ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمى السهم عن القوس ، وقبل وصوله الى الرمية . ومن تاب من بدعة بعد مابثها فى الناس وقبل أخذهم بها ، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها . ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل

(١) يراجع المقام فى كتب الاصول كالتحرير وابن الحاجب فى مسألة : يستحيل كون الشىء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة الخ

(٢) أى ولا تتم التوبة الا بعد الخروج فعلا ، لأن من شرط قبولها رد التبعات والمظالم

(٣) لا ان النهى حاصل مع الامر حتى يرد ماتقدم

(٤) كما تقدم انه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته

الاستيفاء . — وبالجملة فبعد تعاطى السبب على كماله، وقبل تأثيره ووجود مفسدته ، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إن أمكن ارتفاعها . فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثال مع بقاء العصيان . فإن اجتمعا فى الفعل الواحد كما فى المثال الأول ، كان عاصياً ممتثلاً . إلا أن الأمر والنهى لايتواردان عليه فى هذا التصوير؛ لأنه من جهة العصيان غير مكلف به ؛ [1] لأنه مسبب غير داخل تحت قدرته . فلانهى اذ ذاك . ومن جهة الامتثال مكلف؛ لأنه قادر عليه ، فهو مأمور بالخروج وممتثل به . وهذا معنى ماأراده الامام . وما اعترض به عليه وعلى أبى هاشم لايرد مع هذه الطريقة [2] اذا تأملتها . والله أعلم

فصل

(ومنها) أن الله عز وجل جعل المسببات فى العادة تجرى على وزان الاسباب فى الاستقامة أو الاعوجاج . فإذا كان السبب تاماً والتسبب على ماينبغى ، كان المسبب كذلك . و بالضد .

ومن هنا اذا وقع خلل فى المسبب نظر الفقهاء الى التسبب : هل كان على تمامه أم لا ؟ فان كان على تمامه لم يقع على المتسبب لوم ؛ وان لم يكن على تمامه رجع اللوم والمؤاخذة عليه . ألا ترى أنهم يضمنون الطبيب والحجام والطباخ وغيرهم من الصناع اذا ثبت التفريط من أحدهم ؛ إما بكونه غر من نفسه وليس بصانع، وإما بتفريط . بخلاف ما اذا لم يفرط فانه لاضمان عليه ؛ لأن الغلط فى المسببات أو وقوعها على غير وزان التسبب قليل ؛ فلا يؤاخذ . بخلاف ما إذا

(١) بل هو باق من اثر التكليف فى السبب وهو الدخول. وايقاع السبب بمنزلة ايقاع المسبب. فهو مؤاخذ بالمسبب وان لم يكن مقدوراً له

(٢) أى بخلاف ما اذا قيل ان النهى يتوجه عليه حين الخروج، كما يتوجه عليه الأمر به. لانه يكون تكليفاً بما لا يطاق كما قال. والذى رفع الاشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة: ان المسببات معتبرة شرعاً بفعل الاسباب، ومرتبة عليها . فيبنى عليه ان المسببات مادامت موجودة تأخذ حكم الاسباب وان عدمت. وهو ما أشار اليه العضد شارح ابن الحاجب

لم يبذل الجهد، فان الغلط فيها كثير . فلابد من المؤاخذة

فمن التفت الى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب فى الصحة أو الفساد، لا من جهة أخرى [1]، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شُرع أو على خلاف ذلك . ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة فى الشرع دليلا على ما فى الباطن . فان كان الظاهر منخرماً حكم على الباطن بذلك، أو مستقيما حكم على الباطن بذلك أيضاً . وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات . بل الالتفات اليها من هذا الوجه نافع فى جملة الشريعة جدا . والأدلة على صحته كثيرة جداً . وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصى، وعدالة العدل، وجرحة المجرح . وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق . الى غير ذلك من الأمور . بل هو كلية التشريع، وعمدة التكليف، بالنسبة الى إقامة حدود الشعائر الاسلامية الخاصّة والعامّة .

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن المسببات [1] قد تكون خاصّة، وقد تكون عامّة . ومعنى كونها خاصّة أن تكون بحسب وقوع السبب، كالبيع المتسبَّب به الى إباحة

---

(٣) أى من الجهات السابق ابطال النظر اليها، ككونها من مقدور المكلف أو كسبه . وكذا الجهات التى أشار الى ان الافضل عدم النظر الى المسبب باعتبارها . وهى كثيرة فيما تقدم. أى فالنظر فى المسببات هنا ليس مقصودا لذاته، بل لاكتشاف حال السبب: هل أخذه العبد على طريق الكمال ؟ لتبنى عليه أحكام شرعية

(١) يحتاج الفرق بين مضمون هذا الفصل ومضمون صدر المسألة الى دقة نظر، لان الغرض من كل منهما ان المتسبب اذا نظر الى المسبب وانه يجرّ خيرا كثيراً، أو شرا له آثار كبيرة، فانه يزداد إقداما على فعل السبب واتقانا له، أو يخاف من السبب فلا يدخل فيه . الا انه فى الاول من طريق انه سن سنة اتبعه فيها غيره، فوزر فعل غيره لاحق له . فالشر الكثير ليس من فعله مباشرة . أما هنا فان فعله مما يترتب عليه فساد كبير فى الارض أو خير كثير من اقامة العدل اذا كان حاكما مثلا وان لم يكن اقتدى به غيره فيه . فهذا نوع آخر من النظر الى المسبب غاير الاول باعتبار تنوع آثار المسبب

الانتفاع بالمبيع ، والنكاح الذى يحصل به حلّية الاستمتاع ؛ والذكاة التى بها يحصل حل الأكل ، وما أشبه ذلك . وكذلك جانب النهى ؛ كالسكر الناشىء عن شرب الخمر ، وإزهاق الروح المسبب عن حز الرقبة

وأما العامّة فكالطاعة التى هى سبب فى الفوز بالنعيم ، والمعاصى التى هى سبب فى دخول الجحيم . وكذلك أنواع المعاصى التى يتسبب عنها فساد فى الارض ؛ كنقص المكيال والميزان المسبب عنه قطعُ الرزق[1] ، والحكم بغير الحق الفاشى عنه الدم ، وختر العهد الذي يكون عنه تسليط العدو ، والغُلولِ الذى يكون عنه قذف الرعب ، وما أشبه ذلك . ولا شك أن اضداد هذه الأمور يتسبب عنها أضداد مسبباتها . فإذا نظر العامل فيما يتسبب عن عمله من الخيرات أو الشرور ، اجتهد فى اجتناب المنهيات وامتثال المأمورات ، رجاء فى الله وخوفاً منه . ولهذا جاء الإخبار فى الشريعة بجزاء الأعمال ، و بمسببات الأسباب . والله أعلم بمصالح عباده . والفوائد التى تنبنى على هذه الاصول كثيرة

فصل

فان قيل : تقرر فى المسألة التى قبل هذه أن النظر فى المسببات يستجلب مفاسد . والجارى على مقتضى هذا أن لا يلتفت الى المسبب فى التسبب . وتبين الآن أن النظر فى المسببات يستجر مصالح . والجارى على مقتضى هذا أن يلتفت

---

(١) هو وما بعده اشارة الى ما ورد فى الحديث الجامع الذى رواه مالك وهو : (ماظهر الغلول فى قوم الا القى الله تعالى الرعب فى قلوبهم ، ولا فشا الزنا فى قوم الا كثر فيهم الموت ولا نقص المكيال والميزان الا قطع عنهم الرزق ، ولا حكم قوم بغير حق الا فشا فيهم الدم ، ولا ختر قوم بالعهد الا سلط عليهم العدو

اليها . فان كان هذا على الإطلاق كان تناقضاً ؛ وان لم يكن على الاطلاق فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذى يجلب المصالح ، من الالتفات الذى يجر المفاسد، بعلامة يوقف عندها، أو ضابط يرجع اليه

فالجواب أن هذا المعنى مبسوط فى غير هذا الموضع [1] ؛ ولكن ضابطه أنه إن كان الالتفات الى المسبب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له ، والتحريض على المبالغة فى إكماله ، فهو الذى يجلب المصلحة . و إن كان من شأنه أن يكرّ على السبب بالإبطال ، أو بالإضعاف ، أو بالتهاون به ، فهو الذى يجلب المفسدة

وهذان القسمان على ضربين : أحدهما ماشأنه ذلك بإطلاق ، بمعنى أنه يقوّى السبب أو يضعفه ، بالنسبة الى كل مكلف ، وبالنسبة الى كل زمان ؛ وبالنسبة الى كل حال يكون عليها المكلف . والثانى ماشأنه ذلك لا بإطلاق ؛ بل بالنسبة الى بعض المكلّفين دون بعض ، أوبالنسبة الى بعض الأزمنة دون بعض ، أو بالنسبة الى بعض أحوال المكلّف دون بعض .

وأيضاً فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين : أحدهما مايكون فى التقوية أو التضعيف مقطوعاً به . والثانى مظنونا أو مشكوكا فيه ، فيكون موضع نظر وتأمل . فيُحكم بمقتضى الظن ، ويوقَف عند تعارض الظنون . وهذه جملة مجملة غير مفسرة ؛ ولكن إذا روجع ماتقدم وما يأتى، ظهر مغزاه ، وتبين معناه بحول الله

ويخرج عن هذا التقسيم نظر المجتهدين . فان على المجتهد أن ينظر فى الأسباب ومسبباتها ، لما ينبنى على ذلك من الأحكام الشرعية . وما تقدم من التقسيم راجع الى أصحاب الأعمال من المكلّفين . وبالله التوفيق

---

(١) أى فى تفاصيل المسائل والفصول السابقة ، لأنه بيّن النظر فى السبب بالاعتبار الذى يجر الى المفاسد، وبالاعتبار الذى يجرّ الى المصالح

فصل

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين ، فيميل كل واحد إلى ماغلب على ظنه :

فقد قالوا فى السكران اذا طلّق ، أو أعتق ، أو فعل مايجب عليه الحد فيه او القصاص ، عومل معاملة من فعلها عاقلا ؛ اعتباراً بالأصل الثانى [1] . وقالت طائفة بأنه كالمجنون ، اعتباراً بالأصل الأول ـ على تفصيل لهم فى ذلك مذكور فى الفقه ــ . واختلفوا أيضاً فى ترخص [2] العاصى بسفره ، بناء على الأصلين أيضا . واختلفوا في قضاء صوم التطوع [3] وفى قطع التتابع [4] بالسفر الاختيارى ، إذا عرض له فيه عذر أفطر من أجله . وكذلك اختلفوا فى أكل الميتة [5] إذا اضطُرّ بسبب السفر الذى عصى بسببه . وعليهما يجرى الخلاف.

---

(١) وهو اعتبار المسببات فى الخطاب بالأسباب. وهو المذكور فى صدر هذه المسألة. والأصل الأول هو أن المسببات غير مقدورة للمكلف ولا هو مخاطب بها .وأيضا الاصل القائل :ايقاع السبب بمنزلة ايقاع المسبب ـ وهى المسألة الثامنة ـ يتعارض مع ظاهر الأصل الاول على المجتهد

(٢) أى فاعتبار المسبب مرتبا على السبب آخذاً حكمه يقتضى ألا رخصة. واذا اعتبر المسبب منفصلا عن السبب فمع تحقق السفر المدة المشترطة يرخص له ،لأنه مسافر .وعصيانه فى قصده السفر اى عصيانه بالتسبب لا اثر له فى الترخص

(٣) أى فاذا اعتبر أنه صائم بالفعل وقد أبطل عمله ، فيجب عليه القضاء . بقطع النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجباً . لانا لانعتبر المسبب مرتبا على السبب حتى يأخذ حكمه . واذا اعتبر ذلك فقد كان التسبب غير واجب ، فيبقى المسبب كذلك . فلا يجب القضاء

(٤) حيث كان مسافرا بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تلجئه للفطر . فهل تعتبر الضرورة ولا ينقطع التتابع ؟ لان المسبب له شأن آخر غير شأن السبب فيعتبر منفصلا فى أحكامه عن السبب . أو أن له حكمه وقد كان مسافرا بدون عذر فينجرّ عليه حكمه ولا يعتبر عذره الذى طرأ ، فينقطع التتابع

(٥) على النحو الذى قررناه فى ترخص العاصى بسفره

أيضاً ـ فى المسألة المذكورة قبل هذا بين أبى هاشم وغيره — فيمن توسط[1] أرضا مغصوبة

المسألة الحادية عشرة

الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح ؛ كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد

مثال ذلك : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإنه أمر مشروع ، لأنه سبب لإقامة الدين ، وإظهار شعائر الاسلام ، وإخماد الباطل على أى وجه كان. وليس بسبب ـ فى الوضع الشرعى ـ لإتلاف مال أو نفس ، ولا نيل من عرض ، وإن أدّى إلى ذلك فى الطريق . وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله ، وإن أدّى إلى مفسدة فى المال أو النفس . ودفع المحارب مشروع لرفع القتل والقتال ، وإن أدّى الى القتل والقتال . والطلب بالزكاة مشروع لإقامة ذلك الركن من أركان الاسلام ، وإن أدّى الى القتال كما فعله أبو بكر رضى الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم . واقامة الحدود والقصاص مشروع لمصلحة الزجر عن الفساد ، وإن أدّى الى إتلاف النفوس ، وإهراق الدماء . وهو فى نفسه مفسدة . وإقرار حكم الحاكم[2] مشروع لمصلحة فصل الخصومات ، وإن أدّى إلى الحكم بما ليس بمشروع

هذا فى الأسباب المشروعة . وأما فى الأسباب الممنوعة ، فالأنكحة الفاسدة ممنوعة ، وإن أدت الى إلحاق الولد ، وثبوت الميراث ، وغير ذلك من

---

(١) فاذا قلنا يعتبر المسبب وحده بقطع النظر عن السبب ، فلا اثم عليه بالخروج عن الارض وان قلنا ان السبب ملاحظ فيه ، وقد تسبب ، فالاثم باق حتى يخرج

(٢) أى عدم نقضه ولو كان خطأ . فلا ينقض الا اذا خالف اجماعا أو نصا أو خالف القواعد الشرعية

الأحكام . وهى مصالح[1] . والغصب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغصوب منه[2] وإن أدى الى مصلحة الملك عند تغير المغصوب فى يد الغاصب ، أو غيره من وجوه الفوت

فالذى يجب أن يُعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة ، والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها فى الحقيقة . وإنما هى ناشئة عن أسباب أخر مناسبة لها[3] . والدليل على ذلك ظاهر . فإنها[4] إذا كانت مشروعة فإما أن تشرع للمصالح ، أو للمفاسد ، أو لهما معا ، أو لغير شىء من ذلك . فلا يصح أن تشرع للمفاسد ؛ لأن السمع يأبى ذلك : فقد ثبت الدليل الشرعى على أن الشريعة إنما جىء بالأوامر فيها جلبا للمصالح؛ وإن كان ذلك غير واجب فى العقول فقد ثبت فى السمع . وكذلك لا يصح أن تشرع لهما معا بعين ذلك الدليل . ولا لغير شىء لما ثبت من السمع أيضا .[5] فظهر أنها شرعت للمصالح

وهذا المعنى يستمر فيما منع ؛ اما أن يمنع لأن فعله مؤدّ الى مفسدة ، أو إلى مصلحة ، أو اليهما ، أو لغير شىء . والدليل جار الى آخره . فإذاً لا سبب مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع . فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع . وأيضاً فلا سبب ممنوعاً إلا وفيه

(١) أى هذه المسببات التى أدت اليها الأسباب الممنوعة ، هى فى الحقيقة مصالح . والمراد بالمصالح مايعتد به الشارع فيبنى عليه الحكم الشرعى المترتب على الصحيح من نوعه ، كالملك فى الغصب يرتب عليه اثره من صحة تصرفات المالك، وكميراث الولد الملحق بالنكاح الفاسد، وكالاحكام الاخرى للاولاد من ولايات ومن حقوق الاولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم وهكذا. فلا يقال: كيف يعتبر انتقال الملك من المغصوب الى الغاصب مصلحة ؟مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعه

(٢) بل ومفسدة فى الارض من حيث عدم استقرار الاملاك والتعدى المترتب عليه مفاسد اجتماعية عظمى

(٣) أى حدثت لاحقة لها وجاءت تبعا

(٤) أى الاسباب مطلقا

(٥) أى من أن التكاليف لم تكن عبثا

مفسدة لأجلها منع . فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر ، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع . وإنما ينشأ عن كل واحد منهما ماوضع له فى الشرع ان كان مشروعاً ،وما منع لأجله إن كان ممنوعاً

وبيان ذلك : أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مثلا لم يقصد به الشارع إتلاف نفس ولا مال ؛ وإنما هو أمر يتبع السبب المشروع لرفع الحق وإخماد الباطل . كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس ، بل إعلاء الكلمة ؛ لكن يتبعه فى الطريق الإتلاف ، من جهة نصب الإنسان نفسه فى محل يقتضى تنازع الفريقين ، وشهر السلاح ، وتناول القتال . والحدود وأشباهها يتبع المصلحة فيها الإتلاف ، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذلك . وحكم الحاكم سبب لدفع التشاجر ، وفصل الخصومات بحسب الظاهر ، حتى تكون المصلحة ظاهرة. وكون الحاكم مخطئا راجع إلى أسباب أخر من تقصير فى النظر ، أو كون الظاهر على خلاف الباطن ولم يكن له على ذلك دليل . وليس بمقصود[1] فى أمر الحاكم. ولا ينقض الحكم[2] اذا كان له مساغ ما ، بسبب أمر آخر وهو أن الفسخ يؤدى الى ضد مانصب له الحاكم من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر ، فإن الفسخ ضد الفصل

وأما قسم الممنوع فإن ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذلك النكاح بعد الوقوع ، لا من جهة كونه فاسداً . حسبما هو مبين فى

---

(١) أى وليس بمقصود فى توليته الحكم أن يخطىء ، ولكن الخطأ جاء تابعا ولا حقا . وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء ، ولكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره فى النظر أو استبهام الأمر عليه . فقد يصادفه أن ظاهر الامر الذى يمكنه الاطلاع عليه غير باطنه الذى يعسر الاطلاع عليه . فلا يكلف به

(٢) هذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب وهو أن المصلحة التى شرع لها تنصيب القاضى قد يكون فى طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر

موضعه [1] . والبيوع الفاسدة من هذا النوع ؛ لأن لليد القابضة هنا حكم الضمان شرعاً ، فصار القابض كالمالك للسلعة ، بسبب الضمان لا بسبب العقد . فاذا فاتت عينها تعين المثل أو القيمة ؛ وإن بقيت على غير تغيرٍ ولا وجهٍ من وجوه الفوت ، فالواجب مايقتضيه النهى من الفساد . فإذا حصل فيها تغير أو نحوه مما ليس بمفيت للعين ، تواردت أنظار المجتهدين : هل يكون ذلك فى حكم الفوت جملة بسبب التغير أم لا ؟ فبقى حكم المطالبة بالفسخ . إلا أن فى المطالبة بالفسخ حملاً على صاحب السلعة إذا ردت عليه متغيرة [2] مثلا ؛ كما أن فيها حملاً على المشترى ، حيث أعطى ثمنا ولم يحصل له ماتعنى فيه من وجوه التصرفات التى حصلت فى المبيع . فكان العدل النظر فيما بين هذين ؛ فاعتبر فى الفوت حوالة الأسواق ، والتغير الذى لم يفت العين ، وانتقال الملك ، وما أشبه ذلك من الوجوه المذكورة فى كتب الفقهاء . وحاصلها أن عدم الفسخ ، وتسليط المشترى على الانتفاع ، ليس سببه العقد المنهى عنه؛ بل الطوارىء المترتبة بعده.

والغصب من هذا النحو أيضا ؛ فإن على اليد العادية حكم الضمان شرعاً . والضمان يستلزم تعين المثل أو القيمة فى الذمة . فاستوى فى هذا المعنى مع المالك بوجهٍ ما ، فصار له بذلك شبهة ملك . فإذا حدث فى المغصوب حادث تبقى معه العين على الجملة ، صار محل اجتهاد ، نظراً الى حق صاحب المغصوب ، والى الغاصب ؛ إذ لا يجنى عليه غصبه أن يحمل عليه فى الغرم عقوبة [3] له ؛ كما أن

---

(١) وسيأتى فى موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول ، حتى ان المجتهد يتغير رأيه ويجعل للواقعة بعد النزول حكما ما كان يقول به قبله.

(٢) أى بنقص. أما بزيادة فيكون الحمل - لو ردت - على المشترى ، من هذه الجهة ، ومن الجهة التى أشار اليها المؤلف

(٣) لا يظهر فيما اذا كان التغير بارتفاع الاسواق ، ولا فى كل ما كانت زيادتها لا ترجع الى تكاليفه أو صنعه ، بل كان ناشئا عن حالتها هى بأن كانت عشراء فولدت مثلا فيزيد ثمنها كثيرا . فهذا وأمثاله لا يظهر أن يقال فيه انه تغير يعتد به مفوتا ، ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم الغصب . لان هذا حمل على خصوص صاحبها ولذلك جرى الخلاف فى مثله

المغصوب منه لا يُظلم بنقص حقه . فكان فى ذلك الاجتهاد بين هذين . فالسبب فى تملك الغاصب المغصوب ليس نفس الغصب ؛ بل التضمين أولاً ، منضماً الى ماحدث بعد فى المغصوب . فعلى هذا النوع أو شبهه يجرى النظر فى هذه الأمور

والمقصود أن الأسباب المشروعة لاتكون أسباباً للمفاسد ، والأسباب الممنوعة لاتكون أسباباً للمصالح . إذ لا يصحّ ذلك بحال

فصل

وعلى هذا الترتيب يفهم حكم كثير من المسائل فى مذهب مالك وغيره

ففى المذهب أن من حلف بالطلاق أن يقضى فلانا حقه الى زمان كذا ، ثم خاف الحنث بعدم القضاء ، فخالع زوجته حتى انقضى الأجل ووقع الحنثَ وليست بزوجة ، ثم راجعها ــ أن الحنث لايقع عليه ، وإن كان قصده مذموماً وفعله مذموماً ، لأنه احتال بحيلة أبطلت حقاً . فكانت المخالعة ممنوعة وإن أثمرت عدم الحنث ؛ لأن عدم الحنث لم يكن بسبب المخالعة، بل بسبب أنه حنثَ ولا زوجة له . فلم يصادف الحنث محلا

وكذلك قول اللخمى فيمن قصد بسفره الترخص بالفطر فى رمضان ، أن له أن يفطر وإن كره له هذا القصد ، لأن فطره بسبب المشقة اللازمة للسفر ، لا بسبب نفس السفر المكروه . وإن علل الفطر بالسفر فلاشتماله على المشقة لا لنفس السفر . ويحقّق ذلك أن الذى كره له ، السفر الذى هو من كسبه ، والمشقة خارجة عن كسبه . فليست المشقة هى عين المكروه له ، بل سببها ؛ والمسبب هو السبب فى الفطر

فأما لو فرضنا [1] أن السبب الممنوع لم يثمر ما ينهض سبباً لمصلحة ، أو السبب المشروع لم يثمر ما ينهض سبباً لمفسدة ، فلا يكون عن المشروع مفسدة تقصد شرعاً ، ولا عن الممنوع مصلحة تقصد شرعاً • وذلك كحيل [2] أهل العينة فى جعل السلعة واسطة فى بيع الدينار بالدينارين الى أجل . فهنا طرفان وواسطة: طرف لم يتضمن سبباً ثابتاً على حال ، كالحيلة المذكورة • وطرف تضمن سببا قطعا أو ظنا ، كتغيير المغصوب فى يد الغاصب ، فيملكه على التفصيل المعلوم . وواسطة لم ينتف فيها السبب ألبتة ، ولا ثبت قطعا [3] . فهو محل أنظار المجتهدين

فصل

هذا كله اذا نظرنا الى هذه المسائل الفرعية بهذا الأصل المقرر • فان تؤملت من جهة أخرى كان الحكم آخر ، وتردد الناظرون فيه ؛ لأنه يصير محلا للتردد . وذلك أنه قد تقرر أن إيقاع المكلف الأسباب فى حكم إيقاع المسببات ؛ وإذا كان كذلك اقتضى أن المسبب فى حكم الواقع باختياره ، فلا يكون شيئا شرعيا ، فلا يقع له مقتضى : فالعاصى بسفره لا يقصر ولا يفطر ؛ لأن المشقة كأنها واقعة بفعله ، لأنها ناشئة عن سببه . والمحتال للحنث بمخالعة امرأته ، لا يخلصه احتياله من الحنث ، بل يقع عليه اذا راجعها • وكذلك المحتال لمراجعة زوجته بنكاح المحلل . وما أشبه ذلك . فهنا اذا روجع الأصلان كانت المسائل فى محل الاجتهاد . فمن ترجح عنده أصل قال بمقتضاه والله أعلم

---

(١) أى فالامثلة المتقدمة جميعها مثمرة لذلك

(٢) فالحيلة مدخول فيها على أنها عقدة واحدة فى صورة عقدتين . فليس هناك شيئان احدهما يعتبر سببا ممنوعا أنتج مسببا هو سبب فى مصلحة يعتد بها . بخلاف سائر الأمثلة السابقة فتأمل

(٣) يحسن مراعاة الظن أيضا ، ليتقابل مع سابقه الذى اعتبره فيه ، حتى تصح المقابلة

فصل [1]

ماتقدم فى هذا الأصل نظرٌ فى مسببات الأسباب من حيث كانت الأسباب مشروعة أو غير مشروعة ، أى من جهة ما هى داخلة تحت نظر الشرع ، لا من جهة ما هى أسباب عادية لمسببات عادية . فإنها إذا نظر اليها من هذا الوجه كان النظر فيها آخر . فان قاصد التشفى بقصد القتل متسبب فيما هو عنده مصلحة أو دفع مفسدة . وكذلك تارك العبادات الواجبة ، إنما تركها فراراً من اتعاب النفس ، وقصداً الى الدعة والراحة بتركها . فهو من جهة ماهو فاعل باطلاق ، أو تارك باطلاق ، متسبب فى درء المفاسد عن نفسه ، أو جلب المصالح لها ، كما كان الناس فى أزمان الفترات . والمصالح والمفاسد هنا هى المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرته . فلا كلام هنا فى مثل هذا

المسألة الثانية عشرة

الأسباب ــ من حيث هى أسباب شرعية لمسببات ــ إنما شرعت لتحصيل مسبباتها ، وهى المصالح المجتلبة ، أو المفاسد المستدفعة

والمسببات بالنظر الى أسبابها ضربان : أحدهما ماشرعت الأسباب [2] لها ، إما بالقصد الأول وهى متعلق المقاصد الأصلية [3] أو المقاصد [4] الأول

(١) يقصد به ايضاح الاصل السابق فى المسألة ، ويدفع به ما يقال : كيف لا تكون الاسباب الممنوعة سببا للمصالح ، والعاقل لا يفعلها الا وهى سبب فى مصالحه وأغراضه ؟ ومحصله أنه ليس المراد بالمصلحة ماهى ملائمة لطبعه أو منافرة . بل ما يعتد بها الشارع ويرتب عليها مقتضياتها

(٢) أى علما أو ظنا بدليل مقابليه وما جاء له فى بيانه لهذا القسم

(٣) سيأتى أنها مالم يكن فيها حظ المكلف بالقصد الأول ، وانها هى الواجبات العينيه والكفائية . ومقابلها ما كان فيه حظ للمكلف ولم يؤكد الشارع فى طلبها احالة على ماجبل عليه طباعه من سد الخلات ونيل الشهوات . وبيانه فى المسألة الثانيــة من النوع الرابــع من المقاصد الشرعية

(٤) مغايرة فى العبارة

أيضا ، وإما بالقصد الثانى وهى متعلق المقاصد التابعة وكلا الضربين مبيّن فى كتاب المقاصد . والثانى ماسوى ذلك مما يعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها ، أو لايعلم ولا يظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها . فتجيء الاقسام ثلاثة :

﴿ أحدها ﴾ مايعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله فتسبُّب المتسبب فيه صحيح ؛ لأنه أتى الأمر من بابه ، وتوسل اليه بما أذن الشارع فى التوسل به الى ماأذن أيضا فى التوسل اليه ؛ لأنا (١) فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلا التناسل أوّلا ؛ (٢) ثم يتبعه اتخاذ السكن ، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك ، أو الخدمة ، أو القيام على مصالحه ، أو التمتع بما أحلّ الله من من النساء ، أو التجمل بمال المرأة أو الرغبة فى جمالها ، أو الغبطة بدينها ، أو التعفف عما حرم الله ، أو نحو ذلك ، حسبما دلّت عليه الشريعة . فصار إذاً ماقصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة . وهذا كاف . وقد تبين فى كتاب المقاصد أن القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح . فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب

لايقال : إن القصد الى الانتفاع مجرداً ، لايغنى دون قصد حلّ البضع بالعقد أوّلا ؛ فإنه الذى ينبنى عليه ذلك القصد . والشارع إنما قصد بالعقد أوّلا الحلّ ، ثم يترتب عليه الانتفاع . فإذا لم يقصد إلا مجرد الانتفاع ، فقد تخلف قصده عن قصد الشارع ، فيكون مجرد القصد الى الانتفاع غير صحيح .

---

(١) لعله سقط هنا كلمة (اذا) . وبعد قوله دلت عليه الشريعة سقطت هذه الجملة (وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة أو مجرد بعض المنافع غير التناسل) صار اذاً الخ . وبهذا يلتئم الكلام

(٢) فالتناسل مقصد أصلى ، كما فى الحديث : (تزوجوا الولود الودود فانى مكاثر بكم الامم) فجاء بصيغة الأمر على طريقة مالم يكن من حظ المكلف كما يأتى شرحه فى كتاب المقاصد . وبقيتها تبع : فالسكن كما فى آية (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم) والمال والجمال الخ كما فى الحديث (تنكح المرأة لاربع خصال لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها) والقيام على المصالح كما فى حديث جابر بن عبد الله فى تزوجه المرأة الثيب للقيام على مصالح اخواته . وهكذا الباقى . فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع

ويتبيّن هذا بما إذ أراد التمتع بفلانة كيف اتفق ، بحل أو غيره ، فلم يمكنه ذلك إلا بالنكاح المشروع ، وقصده أنه لو أمكنه لحصل مقصوده . فإذا عقد عليها ـ والحال هذه ـ فلم يكن قاصداً لحله . وإذا لم يقصد حلها فقد خالف قصد الشارع بالعقد ، فكان باطلا . والحكم فى كل فعل أو ترك جار هذا المجرى

لأنا نقول : هو (١) على مافرض فى السؤال صحيح ، وذلك أن حاصل قصد هذا القاصد ، أنه لم يقدر على ما قصد من وجه غير جائز ، فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصلا اليه . ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد ؛ بل قصد انعقاد النكاح بإذن من اليه الاذن ، وأدى ماالواجب أن يؤدى فيه ، لكن مُلجأً الى ذلك . فله ـ بهذا التسبب الجائز ـ مقتضاه . ويبقى النظر فى قصده الى المحظور الذى لم يقدر عليه . فإن كان عنده عزم على المعصية لو قدر عليها ، أثم عند المحققين وإن كان خاطراً على غير عزيمة ، فمغتفر كسائر الخواطر . فلم يقترن إذاً بالعقد مايصيّره باطلا ؛ لوقوعه كامل الأركان ، حاصل الشروط ، منتفى الموانع . وقصدُ القاصد للعصيان لو قدر عليه ، خارج عن قصده (٢) الاستباحة بالوجه المقصود للشارع . وهذا القصد الثانى موجود (٣) عنده لامحالة . وهو موافق لقصد الشارع بوضع السبب . فصح التسبب . وأما إلزام قصد الحل فلا يلزم ، بل يكفى القصد إلى إيقاع السبب المشروع وإن غفل عن وقوع الحل به ؛ لأن الحل الناشىء عن السبب ليس بداخل (٤) تحت التكليف كما تقدم

﴿ والثانى ﴾ مايعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداء (٥) . فالدليل

---

(١) أى العقد

(٢) أى منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه

(٣) أى حكما كما يقتضيه فرض السؤال وكما يشير اليه قوله وأما الزام قصد الحل الخ

(٤) فهو مسبب لا يلزم قصده ولا عدم قصده لأنه فعل غيره

(٥) أى انه ليس من مقاصد الشرع بهذا السبب ، وان كان قد يترتب على مسببه ، كالطلاق والعتق بالنسبة لعقد النكاح والبيع . فالطلاق لا يكون الا عن نكاح . والعتق لا يكون الا عن ملك . كما لا يكون هدم البيت الا عن بناء يهدم . ولكن الطلاق ، والعتق . وهدم البيت ، لم تقصد بالنكاح ، والبيع ، وبناء البيت

يقتضى أن ذلك التسبب غير صحيح ، لأن السبب لم يشرع أولا لهذا المسبب المفروض ، وإذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته فى جلب مصلحة ولا دفع مفسدة ، بالنسبة الى ماقصدبالسبب . فهو إذاً باطل . هذا وجه

ووجه ثان : وهو أن هـذا السبب بالنسبة الى هـذا المقصود المفروض غير مشروع ، فصار كالسبب الذى لم يشرع أصلا . وإذا كان التسبب غير المشروع أصلا لا يصح ، فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له

ووجه ثالث : أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين ، دليل على أن فى ذلك التسبب مفسـدة لامصلحة ، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب ، فيصير السبب بالنسبه اليه عبثا . فإن كان الشارع قد نهى عن ذلك التسبب الخاص ، فالأمر واضح . فاذا قصد بالنكاح مثلا التوصل الى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلل ، أو بالبيع التوصل الى الربا مع إبطال البيع ، وما أشبه ذلك من الأمور التى يعلم أو يظن أن الشارع لا يقصدها ، كان هذا العمل باطلا لمخالفته لقصد الشارع فى شرع النكاح والبيع . وهكذا سائر الأعمال والتسببات العادية والعبادية

فإن قيل : كيف هذا ؟ والناكح فى المثال المذكور وان كان قصدرفع النكاح بالطلاق لتحل للأول ، فما قصده إلا ثانيا عن قصـد النكاح ، لأن الطلاق لايحصل الا فى ملك نكاح . فهو قصد نكاحا يرتفع بالطلاق . والنكاح من شأنه ووضعه الشرعى أن يرتفع بالطلاق . وهو مباح فى نفسه ، فيصح ؛ لكن كونه قصد مع ذلك التحليل للأول أمر آخر ، وإن كان مذموما . فإنه اذا اقترن أمران مفترقان فى أنفسهما فلا تأثير لأحدهما فى الآخر ، لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقا ، كالصلاة فى الدار المغصوبة (١)

وفى الفقه مايدل على هذا :

(١) أى فهو مما يتوجه فيه النهى لوصف منفك ، لا للذات ولا لوصف لازم . ومعروف أن فيه خلافا فى فساده وعدمه

فقد اتفق مالك وأبوحنيفة على صحة التعليق فى الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملك، فيقول لأجنبية : إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد . ان اشتريتك فأنت حر، ويلزمه الطلاق إن تزوج، والعتق إذا اشترى . وقد علم أن مالكا وأبا حنيفة يبيحان [1] له أن يتزوج المرأة وأن يشترى العبد . وفى المبسوطة عن مالك - فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها الى ثلاثين سنة ثم يخاف العنت - قال : أرى له جائزا ان يتزوج ولكن ان تزوج طلقت عليه . مع أن هذا النكاح وهذا الشراء ليس فيهما شىء مما قصده الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثانى، إلا الطلاق والعتق ؛ ولم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن اليد، وإنما شرعا لأمور أخر، والطلاق والعتاق من التوابع غير المقصودة فى مشروعيتهما. فما جاز هذا إلا لأن وقوع الطلاق أو العتق ثان عن حصول النكاح أو الملك وعن القصد اليه ؛ فالناكح قاصد بنكاحه الطلاق، والمشترى قاصد بشرائه العتق . وظاهر هذا القصد المنافاة لقصد الشارع، ولكنه مع ذلك جائز عند هذين الإمامين . وإذا كان كذلك فأحد الأمرين جائز : إما جواز التسبيب بالمشروع الى مالم يشرع له السبب، وإما بطلان هذه المسائل

وفى مذهب مالك من هذا كثير جدا : ففى المدونة فيمن نكح وفى نفسه أن يفارق [2] أنه ليس من نكاح المتعة . فإذاً اذا تزوج المرأة ليمين لزمته أن يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة وقال مالك : إن النكاح حلال ، فإن شاء أن يقيم عليه أقام، وإن شاء أن يفارق فارق ؛ وقال ابن القاسم : وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا . قال وهو عندنا نكاح ثابت الذى [3] يتزوج يريد أن يبر فى يمينه . وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوى ذلك، على ذلك نيته واضماره فى تزويجها . فأمرهما

(١) أى فيحكمان بصحة التسبب مع أنه مما علم أن السبب لم يشرع له .
(٢) لكنه لم يحدد مدة ، على ما يأتى لمالك
(٣) أى نكاح الذى الخ

واحد . فإن شاءا أن يقيما أقاما لأن أصل النكاح حلال . ذكر هذه في المبسوطة . وفي الكافي - في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر - أن قول الجمهور جوازه

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة ، وأنه لا يجيزه بالنية ؛ كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وإن لم يلفظ بذلك . ثم قال : وأجازه سائر العلماء ومثل بنكاح المسافرين . قال : وعندي أن النية لا تؤثر في ذلك ؛ فإنا لو ألزمناه أن ينوي[1] بقلبه النكاح الأبدي . لكان نكاحاً نصرانياً . فإذا سلم لفظه لم تضره نيته . ألا ترى أن الرجل يتزوج على حسن العشرة رجاء الأبدية ، فإن وجدها وإلا فارق ؛ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة ؛ فإن اغتبط ارتبط وإن كره فارق . وهذا كلامه في كتاب الناسخ والمنسوخ . وحكى اللخمي عن مالك فمن نكح لغربة أو لهوى ليقضي أربه ويفارق ، فلا بأس

فهذه مسائل دلت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها . وأشدها[2] مسألة حل اليمين ، لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيه ، وإنما قصد أن يبر في يمينه ؛ ولم يشرع النكاح لمثل هذا . ونظائر ذلك كثيرة ، وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع . وما ذلك إلا لأنه قاصد للنكاح أولاً ثم الفراق ثانياً ؛

---

(١) فرق بين أن ينوي النكاح الابدي وبين الا ينوي النكاح لمدة وهو ما يشترطه مالك . والتنظير أيضا ناب ، لأنه متزوج على الابدية ان حسنت عشرتها . فليس فيه دخول على التوقيت القطعي وهو نكاح المتعة

(٢) وانما كان هذا أشدها لانه قصد الا يدخل بها . ولا يرتب المسببات مطلقا على سببها وهو العقد . ولكنه في الامثلة الاخرى يرتب المسبب ويتمتع لكن لا على الوجه المعروف للشرع في النكاح مثلا . وظاهر أن الكلام في الأمثلة التي بعد قوله (وفي مذهب مالك من هذا كثير) ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلق حريته على مشتراه ، فلا تظهر الافضلية في الشدة . بل قد يقال العكس ، لأن النكاح المقصود به بر اليمين يمكنه أن يرتب عليه حكمته ويستمسك بها . بخلاف المحلوف بطلاقها

وهما قصدان غير متلازمين . فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى [1] بحيث يؤثر أحدهما في الآخر ، فليكن كذلك في هذه المسائل . وحينئذ يبطل جميع ماتقدم [2] فعلى الجملة يلزم : إما بطلان هذا كله ، وإما بطلان ماتقدم

فالجواب من وجهين : أحدهما إجمالي ، والآخر تفصيلي . فأما الاجمالي فهو أن نقول : أصل المسألة صحيح لما تقدم من الأدلة . وما اعترض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها ؛ بدليل قولهم بالجواز والصحة فيها . فما اتفقوا منها على جوازه فلسلامته من مقتضى أصل المسألة . وما اختلفوا فيه فلدخوله عند المانعين تحتها ، ولسلامته عند المجيزين ؛ لأن العلماء لا يتناقض كلامهم ، ولا ينبغي أن يحمل على ذلك ماوجد الى غيره سبيل . وهذا جواب يكفي المقلد في الفقه وأصوله ، ويورد على العالم [3] من باب تحسين الظن بمن تقدم من السلف الصالح ، ليتوقف ويتأمل ويلتمس المخرج ولا يتعسف بإطلاق الرد

وأما التفصيلي فنقول : إن هذه لمسائل لا تقدح فيما تقدم ؛ أما مسألة التعليق فقد قال القرافي : إنها من المشكلات على الإمامين ، وإن من قال بشرعية النكاح في صورة التعليق قبل الملك ، فقد التزم المشروعية مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعا . قال : وكان يلزم أن لا يصح العقد على المرأة ألبتة ؛ لكن العقد صحيح إجماعاً . فدل على عدم لزوم الطلاق تحصيلا لحكمة العقد . قال : فحيث أجمعنا على شرعيته دل ذلك على بقاء حكمته ، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده . قال : وهذا موضع مشكل على أصحابنا . انتهى قوله . وهو عاضد [4]

---

(١) مسألة نكاح المحلل

(٢) من هذا الأصل وهو أن الدليل يقتضي أن هذا التسبب غير صحيح

(٣) أي المجتهد ؛ أي يعرض عليه ليتنبه ؛ وذلك من تحسين الظن به

(٤) لان فيه تسليما للقاعدة مالا وانما الاشكال في التفريع كما قال : (وكان يلزم الا يصح العقد الخ) وقال : (وهذا موضع مشكل على اصحابنا) اى حيث فرعوا ما يتنافى مع القاعدة التي سلموها

لما تقدّم . ولكن النظر فيه راجع الى أصل آخر ندرجه أثناء هذه المسألة للضرورة اليه . وهى :

المسألة الثالثة عشرة

وذلك أن السبب المشروع لحكمة لايخلو أن يُعلم أو يظنّ وقوع الحكمة به ، أوْلا . فإن علم أو ظن ذلك فلا إشكال فى المشروعية ، و إن لم يعلم ولا ظن ذلك فهو على ضربين : أحدهما ان يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة . أو لأمر خارجى

فان كان الأول ارتفعت المشروعية أصلا ، فلا أثر للسبب شرعاً البتة بالنسبة الى ذلك المحل ؛ مثل الزجر بالنسبة الى غير العاقل إذا جنى ، والعقد على الخمر والخنزير ، والطلاق بالنسبة الى الأجنبية[1] ، والعتق بالنسبة الى ملك الغير[2] وكذلك العبادات و إطلاق التصرفات بالنسبة الى غير العاقل ، وما أشبه ذلك.

والدليل على ذلك أمران : «الأوّل» ان أصل السبب قد فرض أنه لحكمة ، بناءً على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبيّن فى موضعه . فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة لم يصح أن يكون مشروعاً ؛ وقد فرضناه مشروعاً ؛ هذا خلف . «والثانى» أنه لو كان كذلك لزم أن تكون الحدود وضعت لغير قصد الزجر ، والعبادات لغير قصد الخضوع لله ، وكذلك سائر الأحكام . وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام .

و أما إن كان امتناع وقوع حكم الاسباب ـ وهى المسببات ـ لأمر خارجى ، مع قبول المحل من حيث نفسه ، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجى فى شرعية السبب ؟

---

(١) ، (٢) أى بدون تعليق

أم يجرى السبب على أصل مشروعيته ؟ هذا محتمل ، والخلاف فيه سائغ وللمجيز أن يستدل على ذلك بأمور :

﴿ أحدها ﴾ أن القاعدة الكلّية لاتقدح فيها قضايا الأعيان ولا نوادر التخلف . وسيأتى[1] لهذا المعنى تقرير فى موضعه إن شاء الله

﴿والثانى﴾ ـ وهو الخاص بهذا المكان ـ أن الحكمة إما أن تعتبر بمحلّها وكونه قابلا لها فقط ، و إما أن تعتبر بوجودها فيه . فإن اعتبرت بقبول المحل فقط فهو المدّعَى . والمحلوف بطلاقها فى مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من الحالف وغيره ، فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص فى المنع . وهو غير موجود. وإن اعتبرت بوجودها فى المحل[2] لزم أن يعتبر فى المنع فقدانها مطلقاً لمانع أو لغير مانع؛ كسفر الملك المترفه فإنه لامشقة له فى السفر أو هو مظنة لعدم وجود المشقة ، فكان القصر والفطر فى حقه ممتنعين . وكذلك إبدال الدرهم بمثله . و إبدال الدينار بمثله ، مع أنه لافائدة فى هذا العقد ، وما أشبه ذلك من المسائل التى نجد الحكم فيها جاريا على أصل مشروعيته ، والحكمة غير موجودة

ولا يقال[3] : إن السفر مظنة المشقة بإطلاق ، و إبدال الدرهم بالدرهم مظنة

---

(١) فى كتاب المقاصد فى المسألة العاشرة . أى فحيث ان المحل قابل فى ذاته ، فتخلف الحكمة فى هذا الفرد بخصوصه لامر خارج لايضر فى اطراد الحكم، كالملك المترفه مثلا لامشقة فى سفره ومع ذلك يطرد معه حكم السفر من قصر وفطر . ولذلك يقال فيمن علق الطلاق على النكاح : المحل قابل للحكمة والمانع خارج ، فيجرى التسبب على أصله

وهذا الدليل عام فى المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها

(٢) اى فعلا

(٣) أى ردا على اعتبار مجرد قابلية المحل ، وعلى الاستناد فى ذلك الى أن الحكمة غير موجودة فعلا فى مسألة الملك المترفه المسافر ، وكذا فى مسألة ابدال الدينار بمثله، وأمثال ذلك. أى لا يقال نحن لا نقارن خصوص الملك المترفه بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها . بل انما يلزم أن نقارن السفر مطلقا بنكاح المحلوف بطلاقها . يعنى والسفر فى ذاته مظنة المشقة وان لم توجد فى بعض الافراد النادرة كالملك مثلا . أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها فليست مظنة

لاختلاف الأغراض باطلاق ، وكذلك سائر المسائل التي في معناها . فليجز التسبب باطلاق . بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها باطلاق ، فإنها ليست بمظنة للحكمة ، ولا توجد فيها على حال

لأنا نقول : (١) إنما نظير السفر باطلاق ، نكاح الأجنبية باطلاق . فإن قلتم باطلاق الجواز مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة ، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها ، لأنها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبيات . بخلاف نكاح القرابة المحرمة كالأم والبنت مثلا ، فإنها محرمة باطلاق فالمحل غير قابل باطلاق . فهذا من الضرب الأول . وإذا لم يكن ذلك (٢) فلابد من القول به في تلك المسائل . وإذ ذاك يكون بعض الأسباب مشروعا وان لم توجد الحكمة ولا مظنتها ، إذا كان المحل في نفسه قابلا ، لأن قبول المحل في نفسه مظنة للحكمة وإن لم توجد وقوعاً . وهذا معقول

﴿والثالث﴾ أن اعتبار وجود الحكمة في محل عيناً لا ينضبط ، لأن تلك الحكمة لا توجد الا ثانياً عن وقوع السبب . فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها . فكم ممن طلق على أثر ايقاع النكاح ، وكم من نكاح فسخ إذ ذاك لطارىء طرأ أو مانع منع . واذا لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصح

وجود الحكمة في أي فرد فضلا عن الفرد النادر . وعلى ذلك لا يصح أن تجعل هذه المسألة من هذا الباب . يعني فعلى فرض أن المحل قابل فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه . بخلاف مسألة الملك والدينار ، فالمحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق . لان المقيس عليه السفر باطلاق . وغالبه تتحقق فيه الحكمة . أما هنا فلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف بطلاقها ولا في فرد

(١) أي فالمقارنة على ما صورتم غير مستقيمة ، لانه يلزم أن يقارن المطلق بالمطلق . والمطلق هنا نكاح الاجنبية حلف بطلاقها أولا . هذا هو الذي يقارن بالسفر مطلقا . فاذا قلتم باطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك ، فلتقولوا باطلاق الجواز في زواج الاجنبية وان لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها

(٢) أي اذا لم يكن المحل غير قابل ، بل كان قابلا وان منع منه مانع خارج ، صح التسبب . وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القرافي . فينحل الاشكال

توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة ؛ لأن الحكمة لاتوجد الا بعد وقوع السبب .وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة .وهو دور محال . فاذاً لابد من الانتقال الى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة [1] كافياً

وللمانع أيضا أن يستدل على ماذهب اليه بأوجه ثلاثة :

(أحدها) أن قبول المحل إما أن يعتبر شرعاً بكونه قابلا فى الذهن خاصة [2] وان فرض غير قابل فى الخارج ؛ فما لا يقبل [3] لا يشرع التسبب فيه. وإما بكونه توجد حكمته فى الخارج ، فمالا توجد حكمته فى الخارج لا يشرع أصلا كان فى نفسه قابلا لها ذهنا أولا . فان كان الأول فهو غير صحيح ؛ لان الأسباب المشروعة انما شرعت لمصالح العباد ،وهى حكم المشروعية ؛ فما ليس فيه مصلحة ولا

---

(١) انما قال على الجملة ليصح الكلام فتدخل مسألة الملك مثلا ونكاح الاجنبية المحلوف بطلاقها .أما على التفصيل فان اعتباره ينقض كثيرا من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهى مالم توجد فيها مظنته فى خصوص المحل مهما كان قابلا وجاءه المانع من أمر خارج* لكن يبقى الكلام فى تحديد المعنى الذى أفاده هذا الدليل الثالث .وبالتأمل فيه تجده دليلا ثانيا على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها فى المحل، وقد استدل عليه أولا بأنه يلزمه باطل وهو كون المسائل الشرعية المذكورة فى قصر وفطر الملك وابدال الدرهم بالدرهم باطلة مع انها متفق عليها .ثم استدل عليه هنا بأمر عقلى وهو ان الحكمة لا توجد الا بعد وقوع السبب وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة وهو دور باطل. فما أدى اليه وهو اعتبار وجودها فى المحل باطل فلابد من اعتبار مظنة قبول المحل اجمالا .وعليه فهو وان كان دليلا ثالثا على أصل الموضوع وهو أن الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة امر خارج، الا أنه يشترك مع الدليل الثانى فى الفرض الذى بنيا عليه وهو اعتبار الحكمة بوجودها فى المحل .وهذا الفرض كان احد فرضين ادرجهما تحت قوله (والدليل الثانى) فحصل بهذا الصنيع شىء من الغموض فى وضع هذا الدليل الثالث وتوجيهه .فما جعله الدليل الثانى فى الحقيقة تحته الدليلان الثانى والثالث

بقى شىء آخر وهو قوله (وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة) هذا غير ظاهر فان المفروض هو ان اعتبار السبب بعد وجود الحكمة لا وجوده ولا يحصل الدور الا بناء على ما فرضه من توقف كل من الوجودين على الآخر لان توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف اعتبار السبب ومشروعيته على وجود الحكمة لادور فيه فلا يتم هذا الدليل اذا لوحظ فيه مسألة الدور ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام فى مقدمات الدور

(٢) كنكاح المحلوف بطلاقها مثلا فان فرض حصول الحكمة فيها عقلا مع وجود هذا التعليق غير محال

(٣) أى ذهنا . وأما مايقبل ولو ذهنا فقط فيشرع فيه التسبب

هو مظنة مصلحة موجودة فى الخارج ، فقد ساوى مالا يقبل[١] المصلحة لافى الذهن ولا فى الخارج، من حيث المقصد الشرعى . واذا استويا امتنعا أو جازا ، لكن جوازهما يؤدى الى جواز ما اتفق على منعه . فلابد من القول بمنعهما مطلقا . وهو المطلوب

(والثانى) أنا لو أعملنا السبب هنا ، مع العلم بأن المصلحة لاتنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به ، لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع فى شرع الحكم ، لأن التسبب هنا يصير عبثاً . والعبث لايشرع ، بناء على القول بالمصالح . فلا فرق بين هذا و بين القسم الأول . وهذا هو معنى كلام القرافى[٢]

(والثالث) أن جواز ما أجيز من تلك المسائل ، إنما هو باعتبار[٣] وجود الحكمة ، فان انتفاء المشقة بالنسبة الى الملك المترفه غير متحقق ، بل الظن بوجودها غالب ، غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط ، فنصب الشارع المظنة فى موضع الحكمة ، ضبطاً للقوانين الشرعية : كما جعل التقاء الختانين ضابطاً لمسبباته المعلومة ، وان لم يكن الماء عنه ، لأنه مظنته . وجعل الاحتلام مظنة حصول العقل القابل للتكليف ، لانه غير منضبط فى نفسه . الى أشياء من ذلك كثيرة . وأما ابدال الدرهم بمثله ، فالمماثلة من كل وجه قد لاتتصور عقلاً ، فإنه ما من متماثلين إلا و بينهما افتراق ولو فى تعيينهما ، كما أنه ما من مختلفين إلا و بينهما مشابهة ولو فى نفى ماسواهما عنهما . ولو فرض التماثل من كل وجه فهو نادر ، ولا يعتد بمثله أن يكون معتبراً . والغالب المطّرد اختلاف الدرهمين و الدينارين ولو بجهة الكسب[٤] . فأطلق الجواز لذلك . واذا كان ذلك

---

(١) وذلك كنكاح القرابة المحرمة المتفق على منعه

(٢) أى فى قوله : (وكان يلزم ألا يصح العقد ألبتة)

(٣) أى فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلا . وهى موجودة كذلك فى مسألة الملك . والمشقات متفاوتة فى الاشخاص والأحوال ، حتى الملك المترفه يحصل له مشقة فى السفر تناسبه . واذا فرض أنه لم يحصل له مشقة فلا يضر ، لان الضابط هو المظنة وهى متحققة فيه ، دون مسائل النكاح والعتق المتقدمة لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقا بل مقطوع فيها بعدم ترتب الحكمة عليها

(٤) اى البرىء من الشبهة وغير البرىء ، أى فان لم يوجد اختلاف فى ذات الدينارين وأوصافهما اللازمة ، فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة لهما كما أشار اليه

كذلك ، فلا دليل فى هذه المسائل على مسألتنا

فصل

وقد حصل فى ضمن (١) هذه المسألة الجواب عن مسألة التعليق . وأما مسألة النكاح للبرّ فى اليمين وما ذكر معها (٢) ، فإنه موضع فيه احتمال للاختلاف ، وإن كان وجه الصحة هو الأقوى . فمن نظر إلى أنه نكاح صدر من أهله فى محله القابل له كما تقدم بسطه ، لم يمنع . ومن نظر الى أنه ـ لما كان له نية المفارقة أو كان مظنة لذلك ـ أشبه النكاح المؤقت ، لم يجز . هذا وان كان ابن القاسم لم يحك فى مسألة نكاح البرّ خلافاً ، فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان . وهذا كاف فيما فيه من الشبهة . فالموضع مجال نظر المجتهدين . واذا نظرنا الى مذهب مالك ، وجدنا نكاح البرّ نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود ، لكن على أن يرفع حكم اليمين . وكونه مقصودا به رفع اليمين ، يكفى بأنه قصد للنكاح المشروع الذى تحل به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده ، إلا أنه يتضمن رفع اليمين وهذا غير قادح . وكذلك النكاح لقضاء الوطر مقصود أيضاً ، لأن قضاء الوطر من مقاصده على الجملة . ونية الفراق بعد ذلك أمر خارج الى ما بيده من الطلاق الذى جعل الشارع له . وقد يبدو له فلا يفارق . وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة . فإنه فى نكاح المتعة بان على شرط التوقيت

وكذلك نكاح التحليل لم يقصد به ما يقصد بالنكاح ، انما قصد به تحليلها

---

(١) بناء على القول باجراء السبب على اصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلا فى ذاته وكان المانع خارجا عنه

(٢) هذه المسائل أيسر كثيرا من مسألة التعليق ، لأن التعليق لا يتأتى فيه تحقق الحكمة بوجه . أما هذه فانها لا مانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية . غايته أنه لا يسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها ، أو حل اليمين يعنى والغالب أنه لا يتمسك بها ، أو قضاء شهوته مدة اقامته حتى اذا سافر فارق ، وهكذا من المقاصد التى لا تناسب الزوجية أو لا تتفق مع المعتبر فيها ، وكلها لا تنافى تحقق المقاصد المشروعة بالنكاح . فصار الفرق أن كلا من التعليق وهذه المسائل المحل فيها قابل لحصول الحكمة لكن يوجد فى الاولى مانع من الحصول وفى هذه المسائل لا مانع منه

للمطلق الأول، بصورة نكاح زوجٍ غيره، لا بحقيقته. فلم يتضمن غرضاً من أغراضه التي شرع لها. وأيضاً فمن حيث كان لأجل الغير، لا يمكن فيه البقاء معها عرفاً أو شرطاً، فلم يمكن أن يكون نكاحاً يمكن استمراره. وأيضا فالنص[1] بمنعه عتيد؛ فيوقف عنده. على أنه لو لم يكن في نكاح المحلل تراوض ولا شرط، وكان الزوج هو القاصد لذلك، فإن بعض العلماء يصحح هذا النكاح؛ اعتباراً بأنه قاصد الاستمتاع على الجملة، ثم الطلاق. فقد قصد على الجملة ما يقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة، ويتضمن[2] ذلك العود إلى الأول ان اتفق، على قول، ولا يتضمنه على قول. وذلك بحكم التبعية. و إن كان هذا من الأقوال المرجوحة، فلا يخلو من وجه من النظر.

ومما يدل على أن حل اليمين اذا قصد بالنكاح لا يقدح فيه، أنه لو نذر أو حلف على فعل قربة من صلاة أو حج أو عمرة، أو صيام أو ما أشبه ذلك من العبادات، أنه يفعله ويصح منه قربة. وهذا مثله فلو كان هذا من اليمين وشبهه قادحا في أصل العقد، لكان قادحا في أصل العبادة؛ لان شرط العبادة التوجه بها الى

---

(١) (لعن الله المحلل والمحلل له) ولعل هذا هو الوجه الوجيه. والا فالتعليق أشد منه بعدا عن صحة التسبب، لانه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح. بخلاف نكاح التحليل الذى لا بد فيه من الوطء وقد يبدو له فلا يفارق كما حصل كثيرا فيكون كقضاء الوطر، ولكن ورد النص فيه بخصوصه لمعنى خاص ومفسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه. وأنت إذا تأملت قوله بعد (اذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد فان بعض العلماء يصحح النكاح اعتبارا بأنه الخ) تعلم وجه ما قلنا وان مسألة المنع لا ترجع الى عدم وجود منافع النكاح الشرعية، لانها حاصلة على الجملة. ولا الى القصد، لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح. فالكلام في هذا التراوض المهين للزوج والزوجة والمحلل المؤدى الى انحطاط الاخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة للاول ومحرما له حتى في هذا الوقت نفسه في نظرهم. وهذا أمر يصح أن يرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يصيب الكرامة وعزة النفس من جرائه

(٢) أى يتضمن نكاح التحليل مع مقاصد النكاح الاصلية ـ قصده أن تعود إلى الزوج الاول ان كان هناك اتفاق وشرط. وقال بعضهم بل لا يتضمن حتى مع الشرط، وانما هو أمر تبعي وليس مقصودا أصليا فلا يمنع صحة العقد

المعبود قاصداً بذلك التقرب اليه . فكما تصح العبادة المنذورة أو المحلوف عليها وإن لم يقصد بها إلاّ حل اليمين ـ وإلا لم يبرّ فيه ـ فكذلك هنا ، بل أولى . وكذلك من حلف أن يبيع سلعة يملكها ، فالعقد ببيعها صحيح وإن لم يقصد بذلك إلا حلّ اليمين . وكذلك ان حلف أن يصيد أو يذبح هذه الشاة ، أو ما أشبه ذلك

وهذا كله راجع إلى أصلين :

(أحدهما) أن الأحكام المشروعة للمصالح لا يشترط وجود المصلحة فى كل فرد من أفراد محالّها ، وإنما يعتبر أن يكون مظنة [1] لها خاصة .

(والثانى) أن الأمور العادية انما يعتبر فى صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع . ولا يشترط ظهور الموافقة . وكلا الأصلين سيأتى ان شاء الله تعالى

فصل

والقسم الثالث [2] من القسم الأول هو أن يقصد بالسبب مسبباً لا يعلم ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصود له . وهذا موضع نظر ، وهو محل إشكال واشتباه . وذلك أنا لو تسببنا لأمكن أن يكون ذلك السبب غير موضوع لهذا المسبب المفروض ؛ كما أنه يمكن أن يكون موضوعاً له ولغيره . فعلى الأولى يكون التسبب غير مشروع . وعلى الثانى يكون مشروعاً . وإذا دار العمل بين أن يكون مشروعاً أو غير مشروع ، كان الإقدام على التسبب غير مشروع

لا يقال : إن السبب قد فرض مشروعاً على الجملة ؛ فلم لا يتسبب به ؟

---

(١) أى على الجملة . والا فنكاح حل اليمين مظنة الا يترتب عليه شىء من مقاصد النكاح المذكورة فيما سبق وأمثالها ، وان كان قد يترتب . وقلنا على الجملة أى باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوف للأركان والشروط . وقوله خاصة توكيد للحصر المستفاد من انما

(٢) يظهر أن هذا الموضع يدخل تحت قاعدة الامور المشتبهات

لأنا نقول : انما فرض مشروعاً بالنسبة الى شيء معين مفروض معلوم ، لا مطلقاً . و إنما كان يضح التسبب[٩٧] مطلقاً إذا علم شرعيته لكل مايتسبب عنه على الاطلاق والعموم . وليس مافرضنا الكلام فيه من هذا . بل علمنا أن كثيراً من الأسباب شرعت لأمور تنشأ عنها ، ولم تشرع لأمور و إن كانت تنشأ عنها وتترتب عليها ؛ كالنكاح فإنه مشروع لأمور كالتناسل وتوابعه ، ولم يشرع عند الجمهور للتحليل ولا ماأشبهه . فلما علمنا أنه مشروع لأمور مخصوصة كان ماجهل كونه مشروعاً له مجهول الحكم . فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم .

ولا يقال : الأصل الجواز

لأن ذلك ليس على الإطلاق . فالأصل فى الأبضاع المنع الا بأسباب مشروعة . والحيوانات الأصل فى أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة . الى غير ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء ، لا مطلقاً . فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لاندري : أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده ، وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه . ولهذا قاعدة يتبين بها ماهو مقصود الشارع من مسببات الأسباب وما ليس بمشروع . وهى مذكورة فى كتاب المقاصد .

المسألة الرابعة عشرة

كما أن الأسباب المشروعة يترتب عليها أحكام ضمنا ، كذلك غير المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكام ضمنا ؛ كالقتل يترتب عليه القصاص ، والدية فى مال الجانى أو العاقلة ، وغرم القيمة ان كان المقتول عبدا ، والكفارة . وكذلك التعدى يترتب عليه الضمان والعقوبة . والسرقة يترتب عليها الضمان والقطع ،

وما أشبه ذلك من الأسباب الممنوعة فى خطاب التكليف ، المسببة لهذه الأسباب فى خطاب الوضع

وقد يكون هذا السبب الممنوع يسبب مصلحة[1] من جهة أخرى ليس ذلك سببا فيها ؛ كالقتل يترتب عليه ميراث الورثة ؛ وإنفاذ الوصايا ، وعتق المدبَّرين ، وحرية أمهات الأولاد والأولاد . وكذلك الإتلاف بالتعدى يترتب عليه ملك المتعدى المتلَف ، تبعا لتضمينه القيمة . والغصب يترتب عليه ملك المغصوب اذا تغير فى يديه ، على التفصيل المعلوم ، بناء على تضمينه . وما أشبه ذلك .

فأما الضرب الأول فالعاقل لا يقصد التسبب اليه ؛ لأنه عين مفسدة عليه ، لا مصلحة فيها . وانما الذى من شأنه أن يُقصد ، الضرب الثانى . وهو إذا قصد فالقصد اليه على وجهين :

(أحدهما) أن يقصد به المسبب الذى منع لأجله لا غير ذلك ؛ كالتشفى[2] فى القتل ، والانتفاع المطلق فى المغصوب والمسروق . فهذا القصد غير قادح فى فى ترتب الاحكام التبعية المصلحية . لأن أسبابها اذا كانت حاصلة حصلت

---

(١) أى يترتب عليه أمر معتد به شرعا له أحكامه ومستتبعاته ، وان كان السبب الممنوع لم يقصد به ذلك فى نظر الشارع ، كما تقدم فى النكاح يترتب عليه الطلاق وان لم يكن من مقاصده ، لانه لاطلاق الا فى ملك عصمة . الا أن هذا يمكن أن يقال فى كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب . بخلاف المشروعة فبعض ماينبنى عليها مقصود بالتسبب

(٢) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصلحة ؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر عما يترتب عليهما من الملك . الظاهر أن ذلك كله لا يسمى مصلحة أعنى أمرا معتدا به شرعا له أحكام ، كالملك فهو مصلحة لها توابع كثيرة . وعليه فلا يظهر وجه لادراج هذا فى الضرب الثانى الذى يترتب عليه مصلحة . وكان يجمل به أن يجعله أمرا ثالثا غير الضربين المذكورين . يرشدك الى أن التشفى وما معه ليس مصلحة بالمعنى المقصود قوله (فهذا القصد غير قادح فى ترتب الاحكام المصلحية) يعنى كملك المغصوب ، فيؤخذ منه أن التشفى ليس حكما مصلحيا

مسببات‌ها ، إلا من باب سد الذرائع ؛ كما في حرمان القاتل وإن كان لم يقصد إلا التشفي ، أو كان القتل خطأ ، عند من قال بحرمانه . ولكن[1] قالوا اذا تغير المغصوب في يد الغاصب أو أتلفه ، فإن من أحكام التغير أنه إن كان كثيرا فصاحبه غير مخير فيه ، ويجوز للغاصب الانتفاع به على ضمان القيمة ، على كراهية عند بعض العلماء ، وعلى غير كراهية عند آخرين

وسبب ذلك أن قصد هذا المتسبب لم يناقض قصد الشارع في ترتب هذه الأحكام ؛ لأنها ترتبت على ضمان القيمة أو التغير أو مجموعهما . وإنما ناقضه في إيقاع السبب المنهي عنه . والقصد إلى السبب بعينه ليحصل به غرض مطلق ، غير القصد[2] إلى هذا المسبب بعينه الذي هو ناشيء عن الضمان أو القيمة أو مجموعهما . وبينهما فرق . وذلك أن الغصب يتبعه لزوم الضمان على فرض تغيره . فتجب القيمة بسبب التغير الناشيء عن الغصب . وحين وجبت القيمة وتعينت ، صار المغصوب لجهة الغاصب ملكا له ؛ حفظا لمال الغاصب أن يذهب باطلا بإطلاق . فصار ملكه تبعاً لإيجاب القيمة عليه ، لا بسبب الغصب . فانفك

---

(١) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والغصب ، حيث أجروا قاعدة سد الذرائع في الاول دون الثاني . فمرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال . وأيضا في الغصب لا يضيع على المغصوب منه شيء ، فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة ، ولا يتأتى ذلك في النفس بعد القتل . ويمكن كل قاتل ادعاء قصد التشفي ولو كان قاصدا التوابع كالميراث ، لأنه أمر مستور عنا . فلو أخذ بهذا لطاحت نفوس وهدرت دماء وراء ستار قصد التشفي فقط

(٢) أي فقصد الغاصب بالغصب الى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من الغاصب بالغصب الى الملك . وحيث ان الاخير لم يحصل منه فلا يقال: كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سببا في الملك ؟ فانه إنما ناقض في فعل السبب الممنوع وسبب الملك هنا ليس هو الغصب الممنوع ، بل السبب التغير والضمان وان ترتبا عليه . فلم ينبن الملك على سبب ناقض فيه قصد الشارع * ويبقى الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه بل حصل فيه موجب فوت المغصوب بدون ارادته . هل يكون حكمه صحة تملكه بالقيمة أم لا ؟ لم يفرقوا في الفروع بين القصدين متى حصل موجب الفوت ، كما أنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدين التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على القاتل بالمصلحة

القصدان . فقصد القاتل التشفّى ، غير قصده لحصول الميراث . وقصد الغاصب الانتفاع ، غير قصده لضمان القيمة وإخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه . وإذا كان كذلك ، جرى الحكم التابع الذى لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه ، وترتب نقيض مقصوده[1] فيما قصد مخالفته . وذلك عقابُه وأخذُ المغصوب من يده أو قيمته . وهذا ظاهر إلا ما سُدّت فيه الذريعة

(والثانى) أن يقصد توابع السبب ، وهى التى تعود عليه بالمصلحة ضمنا ؛ كالوارث يقتل المورث ليحصل له الميراث ، والموصَى له يقتل الموصِي ليحصل له الموصَى به ، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيره ليضمن قيمته ويتملّكه ، وأشباه ذلك . فهذا التسبب باطل ؛ لأن الشارع لم يمنع تلك الأشياء فى خطاب التكليف ليحصل بها فى خطاب الوضع مصلحة . فليست إذاً بمشروعة فى ذلك التسبب . ولكن يبقى النظر : هل يعتبر فى ذلك التسبب المخصوص كونُه مناقضا فى القصد لقصد الشارع عينا[2] ، حتى لا يترتب عليه ماقصده المتسبب . فتنشأ من هنا قاعدة (المعاملة بنقيض المقصود) ويطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المفروض؟ وهو مقتضى[3] الحديث فى حرمان القاتل الميراث ، ومقتضى الفقه فى حديث[4] المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة؛

---

(١) وهو مطلق الانتفاع بلامقابل .

(٢) فقد قصد بالسبب بعينه الى المسبب بعينه الذى لم يجعله الشارع من أسبابه . فليس الغصب والسرقة مثلا من أسباب الملك فى نظر الشارع ، ولكنه قصد الى ذلك ، فيكون قصده بعينه مناقضاً لقصد الشارع بعينه

(٣) وان كان الحديث لم يفرق فى القصد ، بل قال (القاتل لا يرث) فاذا كان قاصداً الميراث بالقتل فظاهر . وان لم يظهر قصده عومل بذلك أيضا سداً للذريعة . ولو قال مقتضى الفقه فى الحديثين كان أحسن

(٤) هو الحديث الطويل الذى كتبه أبو بكر رضى الله عنه الى أنس حين وجهه الى البحرين وفيه : (لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة) أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى . فيؤخذ منه المعاملة بنقيض المقصود فيما قصد فيه مخالفة التسبب الشرعى

وكذلك ميراث المبتوته فى المرض، أو تأبيد التحريم على من نكح فى العدة. الى كثير من هذا. أو يعتبر جعل الشارع ذلك سببا للمصلحة المترتبة، ولا يؤثر فى ذلك قصد هذا القاصد. فيستوى فى الحكم مع الأول؟ هذا مجال للمجتهدين فيه اتساع نظر، ولا سبيل إلى القطع بأحد الامرين. فلنقبض عنان الكلام فيه

﴿النوع الثانى فى الشروط، والنظر فيه فى مسائل﴾

المسألة الأولى

ان المراد بالشرط فى هذا الكتاب (١) ما كان وصفا مكملا لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه؛ كما نقول ان الحول أو امكان النماء

---

(١) يؤخذ من شراح ابن الحاجب أنه كما أن المانع نوعان مانع للسبب ومانع للحكم فكذا الشرط شرط للسبب وشرط للحكم. وأن الشرط مطلقا فى الحقيقة يرجع الى أنه مانع، لكن بجهة عدمه، والمسمى مانعا منعه بجهة وجوده، وأن شرط السبب يشتمل عدمه على أمر ينافى حكمة السبب. مثاله البيع سبب فى ثبوت الملك، وحكمته حل الانتفاع، وشرطه القدرة على تسليم المبيع، وعدم القدرة يقتضى العجز عن الانتفاع، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع. وشرط الحكم اختلفت عبارتهم فيه: فمن قائل ان عدمه يقتضى حكمة تنافى حكمة الحكم. وعند تطبيقه يتعسر وجود حكمتين مطردتين متنافيتين. فلذلك قال غيره: شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافى نفس الحكم. ومثلوه بالصلاة فهى سبب للحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب، وحكمة الصلاة التوجه لجناب القدس، وشرطها الطهارة، فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع فى جعله الطهارة شرطا للثواب، وهذا ينافى الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب، وان كانت حكمة الصلاة وهى مطلق التوجه لجناب القدس موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة. وعليه فشرط السبب عدمه يخل بحكمة السبب فيخل بتسبب الحكم عنه أيضا. وشرط الحكم يخل بالحكم وان كانت حكمة السبب موجودة، فلنعد الى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه:

يقول ان الشرط ما كان مكملا للمشروط فيما اقتضاه المشروط. اى فيما ترتب على المشروط من الحكمة، أى واذا كان مكملا له فى حكمته فعدم الشرط مخل بحكمته. ولا يخفى أن هذا هو شرط السبب. ثم قال أو فيما اقتضاه الحكم فيه، أى يكون الشرط مكملا للمشروط لا فى حكمته هو بل فى الحكمة التى اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هذا المشروط، واذا كان كذلك فعدمه يقتضى حكمة تخل بحكمة الحكم، ولا يخفى أن هذا هو شرط الحكم على الرأى الأول الذى اعترض بأنه يتعسر تطبيقه على كل شرط للحكم، لاستدعائه حكمتين متنافيتين: احداهما فى عدم الشرط والاخرى فى الحكم، وهو مالم يذكروا له مثالا فضلا عن اطراده

مكمل لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى ، والإحصان مكمل لوصف الزنى في إقتضائه للرجم ، والتساوي في الحرمة مكمل لمقتضى القصاص أو لحكمة الزجر ، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكملة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع ، وما أشبه ذلك . وسواء علينا أكان وصفا

وقد علمت مثاله على الرأى الثانى . وهو يريد بادماج النوعين فى تعريف واحد جعل الشرط نوعا واحدا كما سيأتى له ذلك فى المانع أيضا ويجعل ذلك اصطلاحه . أما أمثلته : فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة ، وحكمته التى اقتضاها وصف الغنى، وشرط هذا السبب المكمل له فى هذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى امكان النماء، لأن استقرار حكم الملك انما يكون بالتمكن من الانتفاع به فى وجوه المصالح فقدر له حول جعل مناطا لهذا التمكن الذى يظهر به وجه كونه غنيا، فعدم الشرط وهو التمكن ينافى حكمة السبب وهى الغنى ، وعليه فمتى اختلت حكمة السبب لعدم الشرط فلا يترتب الحكم أيضا. فقوله أو لحكمة الغنى تنويع فى العبارة أى أن مايقتضيه الملك هو الحكمة التى هى وصف الغنى. وكذا يقال فى امثاله الآتية بعد * ومثاله الثانى لشرط الحكم فالزنا سبب لحكم هو الرجم ، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الانسانى أى حكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عنده حفظ النسل، وشرطه الاحصان فاذا عدم الاحصان كان محذورا فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهى حفظ النسل لأن حفظ النسل يحصل برجم المحصن وغير المحصن . ولا يخفى عليك أنه لايظهر فى مثاله هذا تطبيقه على ماجرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التى اقتضاها لانه لايوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم. أما على الرأى الثانى فظاهر كما صورناه * ومثاله الثالث من شرط السبب فالقتل العمد العدوان سبب فى القصاص، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الأمن وشرطه التكافؤ بحيث لايقتل الاعلى بالأدنى فاذا عدم الشرط وهو التكافؤ اختلت حكمة السبب وهى الزجر واستتباب الامن لانه يترتب على قتل الاعلى بالادنى مفسدة ونزاع وهرج لانه لاتقبله النفوس، فعدم الشرط مخل بحكمة السبب فلا حكم أيضا * ومثاله الرابع من شرط السبب أيضا فالصلاة سبب للثواب ، وحكمتها الانتصاب للمناجاة بالخضوع والادب ، والطهارة شرطها، وعدم الطهارة ينافى حكمة الخضوع والادب فلا يترتب الحكم وهو الثواب

وقوله سواء علينا الخ يشير به الى ماقالوه فى تقسيم الحكم الوضعى الى ماجعله الشارع علة وما جعله سببا وما جعله علامة وما جعله ركنا الخ كما جاء فى تحرير الكمال وشرحه أن الذى وضعه الشارع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفا عليه ان كانت المناسبة ظاهرة بين ماوضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع يعنى بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هذا يترتب عليه عند العقل هذا الحكم فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان وجعله الشارع علة للقصاص لابطال انتشار القتل المذكور فالعقول السليمة تقبل ترتب هذا الحكم على هذه العلة لان ملاءمته ظاهرة وأما ان كانت المناسبة غير ظاهرة الا بوسائط وفى الجملة بحيث يقال

للسبب أو العلة ، أو المسبب أو المعلول ، أو لمحالها ، أو لغير ذلك مما يتعلق به مقتضى الخطاب الشرعي . فإنما هو وصف من أوصاف ذلك المشروط . ويلزم من ذلك أن يكون مغايراً له ، بحيث يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط ، و إن لم ينعكس . كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتبارا . ولا فائدة في التطويل هنا فإنه تقرير اصطلاح

ان هذا الموقوف عليه يفضى الى الحكم فى الجملة فيسمى وضع السبب كملك النصاب فانه يفضى الى الغنى فى الجملة وهو يفضى الى طلب الزكاة. وان كان جعله الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا افضاء فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة الخ ماقال. فالمؤلف يقول إن المنظور اليه فى الشرط انما هو أن يكون مكملا للمشروط سواء أكان الشرط وصفا لما يسمونه سببا يعنى كالمثال الثانى وهو ملك النصاب فالشرط وهو التمكن من النماء وصف له فتقول يشترط فى النصاب أن يكون متمكنا من نمائه وكما تقول يشترط فى الملك أن يكون تاما، أم كان الشرط وصفا لما يسمونه علة كما فى شرط التكافؤ فى القتل العمد فتقول يشترط فى القتل العمد لترتب القصاص أن يحصل من مكافئ للمقتول، أم كان وصفا لما يسمى مسببا كما تقول يشترط فى الملك المسبب من صيغة البيع كونه برضى المتعاقدين، أم كان وصفا لما يسمى معلولا كما تقول يشترط فى القصاص المعلول للقتل العمد أن يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين، أم وصفا لمحالها كما تقول يشترط فى القتل الذى يوجب القصاص أن يصدر من عاقل فهو وصف لمحل القتل الذى هو العلة، أم وصفا لمحل المسبب كما تقول يشترط فى ملك المبيع بالعقد أن يكون منتفعا به فكونه منتفعا به قائم بالمبيع الذى تعلق به الملك يعنى فالمدار على أن يكون الشرط مكملا للمشروط فى حكمته أو حكمة الحكم الذى ترتب عليه وهذا شامل لكل الشروط مهما نظرت اليها بكونها أوصافا لاى شيء مما ذكروه من هذه الانواع. كما أنه شامل أيضا للشروط التى هى أوصاف حقيقية كما تقول يشترط فى وجوب الصلاة العقل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية. فالأولان وصفان حقيقيان والأخيران اعتباريان ثبوتهما بمجرد اعتبار الشارع وبهذا البيان تعلم أنه لم يخالف اصطلاحهم الا فى العبارة وجعل النوعين للشرط مندرجين فى عبارة واحدة مع أنك ترى فيها النوعين صريحين ولكنه يريد أن يجعل الشرط شرطا للسبب مطلقا الا انه تارة يكون مكملا لحكمته هو ، او مكملا لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد. وسيأتى له فى المانع جعله قسما واحدا وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وادراجه الأمثلة التى ذكروها للنوعين تحته وسيأتى الكلام معه فيه * لا يقال انه لم يذكر فى الشرط أن عدمه ينافى أو لا ينافى وانما اعتبر كونه مكملا وهم قد اعتبروا فيه المنافاة . فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم . لانا نقول أولا أن عدم المكمل ينافى كمال المكمل سواء أكان سببا أم حكما فهو آيل الى كلامهم . وثانيا فان الشرط والمانع من باب واحد كلاهما يعد مانعا ولا فرق الا أن هذا مانع بجهة عدمه وقد صرح فى المانع بالتنافى بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتى ولا معنى لاعتبار التنافى فى أحد المانعين دون الآخر. وبالجملة فقد أراد أن يخالف الاصطلاح كما يقول وأوجز حتى صار الكلام الغازا فاضطرنا الى هذا الاطناب والله أعلم

المسألة الثانية

وإذ ذكر اصطلاح هذا الكتاب فى الشرط ، فليذكر اصطلاحه فى السبب والعلة، والمانع

فأما السبب فالمراد به ما وضع[1] شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ؛ كما كان حصول النصاب سببا فى وجوب الزكاة ، والزوال سببا فى وجوب الصلاة ، والسرقة سببا فى وجوب القطع ، والعقود أسبابا فى اباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك ،وما أشبه ذلك

وأما العلة فالمراد بها الحِكَم والمصالح التى تعلقت[2] بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التى تعلقت بها النواهى ؛ فالمشقة علة فى إباحة القصر والفطر فى السفر. والسفرُ هو السبب الموضوع سببا للإباحة •فعلى الجملة ، العلة هى المصلحة نفسها أو المفسدة ، لا مظنتها[3] ؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة وكذلك نقول فى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقضِى القاضى وهو غضبان[4] » فالغضب سبب • وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة[5] • على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما. ولا مشاحة فى الاصطلاح

وأما المانع فهو السبب المقتضى لعلةٍ تُنافى علة ما منع[6] ؛ لأنه إنما يطلق

---

(١) أى وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة فلا يلزم فيها الوصفان كما سيقول . وقوله لحكم أى وضعى أو تكليفى . فاباحة الانتفاع حكم تكليفى ، وانتقال الاملاك حكم وضعى

(٢) أى شرعت عندها . وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليفى ، مع أن الواقع أن العلة اعم . فدفع حاجة المتعاقدين فى البيوع مثلا حكمة تعلق بها انتقال الملك .

(٣) أما المظنة فهى التى جعلها الشارع سببا للحكم بحيث ينضبط به كالسفر مثلا

(٤) تقدم (ص ٢٠٠)

(٥) ولما كان التشويش وصفا غير منضبط وكان الغضب مظنته وكان وصفا ظاهراً ضبط به وجعل سببا

(٦) جرى على أن المانع مطلقا يقتضى علة تنافى علة السبب حتى فيما يسميه الاصوليون مانع الحكم كما تراه فى تعريفه وسائر بيانه . وهو اصطلاح له كما صدر به المسألة ،ولا مشاحة فى الاصطلاح ، لكن اذا كان مبنيا على أمر معقول . وستأتى مناقشته فى هذا الامر

بالنسبة الى سبب مقتض لحكم لعلة فيه ؛ فإذا حضر المانع وهو مقتض علةً تنافى تلك العلة ، ارتفع ذلك الحكم و بطلت تلك العلة . لكن من شرط كونه مانعاً أن يكون مخلا بعلة السبب الذى نسب له المانع ، فيكون رفعاً لحكمه . فإنه إن لم يكن كذلك ، كان حضوره مع ماهو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين . وهذا بابه كتاب التعارض والترجيح . فاذا قلنا الدَّين مانع من الزكاة فمعناه أنه سبب يقتضى افتقار المديان الى مايؤدّى به دينه . وقد تعيّن فيما بيده من النصاب . فحين تعلقت به حقوق الغرماء ، انتفت حكمة وجود النصاب ، وهى الغنى الذى هو علة وجوب الزكاة فسقطت . وهكذا نقول في الأبوّة المانعة من القصاص؛ فانها ضمنت علةً تُخل بحكمة القتل[1] العمد العدوان . وما أشبه ذلك مما هو كثير

المسألة الثالثة

الشروط على ثلاثة أقسام: (أحدها) العقلية ؛ كالحياة فى العلم، والفهم فى التكاليف . (والثانى) العاديّة ؛ كملاصقة النار الجسمَ المحرَق ـ فى الإحراق ، ومقابلة الرائى للمرئى وتوسط الجسم الشفاف ـ فى الإبصار ، وأشباه ذلك . (والثالث) الشرعية؛ كالطهارة فى الصلاة ، والحول فى الزكاة ، والإحصان فى الزنى . وهذا الثالث هو

---

(١) جرى فى المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافى علة السبب، وجعله نوعا واحدا، وأدرج مايسمونه مانع الحكم فى مانع السبب، ومثّل لمانع السبب بالمثالين اللذين جعلوا الاول منهما مثالا لمانع السبب والثانى مثالا لمانع الحكم . وظاهر أن مثال الابوة الذى جعلوه مثالا لمانع الحكم ، فيه حكمة المانع ـ وهى كون الأب سببا لوجود الابن ـ هذه لا تخل بتحقق حكمة السبب وهى الزجر، اذ الزجر والانكفاف وضرورة استتباب الأمن لاتزال قائمة اذا اقتص من الوالد، فلم يخل بها حكمة الأبوة حتى يكون فى هذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد ، بل فيه تعارض سببين . فكان مقتضى تقريره فى المانع ألا تعد الابوة مانعا فأنت ترى أن قصره المانع على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هذا النوع من المانع وصير تعريف المانع قاصرا . وعليه فاصطلاحه مبنى على اطراد أن كل مانع فيه علة تنافى علة السبب . فعليه تحقيق ذلك . ومالم يتحقق لا يكون هناك وجه للعدول عن كلام الأصوليين فى جعلهم المانع نوعين

المقصود بالذكر . فإن حدث التعرض لشرط من شروط القسمين الأولين ، فمن حيث تعلق به حكم شرعي في خطاب الوضع أو خطاب التكليف . ويصير إذ ذاك شرعياً بهذا الاعتبار ؛ فيدخل تحت القسم الثالث

المسألة الرابعة

افتقرنا إلى بيان أن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف ، وليس بجزء . والمستند فيه الاستقراء في الشروط الشرعية . ألا ترى أن الحول هو المكمل لحكمة حصول النصاب وهي الغنى ؛ فإنه إذا مالك فقط ، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح . فجعل الشارع الحول مناطا لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى . والحنث في اليمين مكمل لمقتضاها ؛ فإنها لم يجعل لها كفارة إلا وفي الإقدام عليها جناية ما على اسم الله ، وان اختلفوا في تقريرها ، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية الا عند الحنث ، فعند ذلك كمل مقتضى اليمين . والزهوق أيضا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب[1] للقصاص أو الدية ، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضا مخوفاً[2] . والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم . وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها .

وربما يشكل هذا التقرير بما يذكر من أن العقل شرط التكليف ، والإيمان شرط في صحة العبادات والتقربات ؛ فإن العقل إن لم يكن فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً ؛ كتكليف العجماوات والجمادات . فكيف يقال إنه مكمل ؟ بل هو العمدة في صحة التكاليف . وكذلك لا يصح أن يقال أن الإيمان مكمل للعبادات ؛ فإن عبادة الكافر لا حقيقة لها يصح أن يكملها الإيمان . وكثير من هذا

---

(١) إن اعتبر الزهوق مكملا لحكمة المشروط وهو القتل كان من النوع الاول للشرط . وان كان مكملا لحكمة الزجر المترتبة على القصاص كان من النوع الثاني

(٢) فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم . ولكن شرطه الموت

ويرتفع هذا الاشكال [1] بأمرين : (أحدهما) أن هذا من الشروط العقلية لا الشرعية [2] وكلامنا فى الشروط الشرعية . (والثانى) أن العقل فى الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف [3] وهو الانسان ، لا فى نفس التكليف . ومعلوم أنه بالنسبة الى الانسان مكمل ، وأما الايمان فلا نسلم أنه شرط ، لأن العبادات مبنية عليه . ألا ترى أن معنى العبادات التوجه الى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح ؟ وهذا فرع الإيمان فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التى ينبنى عليها شرطاً فيه ؟ هذا غير معقول . ومن أطلق هنا لفظ الشرط فعلى التوسع فى العبارة . وأيضاً فإن سلّم فى الايمان أنه شرط ، ففى المكلّف لا فى التكليف . ويكون شرط صحة عند بعض ، وشرط وجوب عند بعض ـ فيما عدا التكليف بالإيمان ـ حسبما ذكره الأصوليون فى مسألة خطاب الكفار بالفروع

المسألة الخامسة

الأصل المعلوم فى الأصول : أن السبب اذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دونه . ويستوى فى ذلك شرط الكمال ، وشرط الإجزاء. فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط ، كما لا يصح الحكم بالإجزاء مع فرض توقفه على شرط . وهذا من كلامهم ظاهر . فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطاً فيه ؛ وقد فرض كذلك . هذا خلف . وأيضا لو صح

---

(١) أى فى العقل خاصة . أما الايمان فجوابه يأتى بعده بعدم التسليم بشرطيته .

(٢) ولكنا قلنا اذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعى صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية وتنالها أحكامها . الا أن يقال إن كلامنا فى الشرعية الصرفة التى ليست فى الاصل عادية ولا عقلية . ولكن هذا لا يتناسب مع اعتباره الزهو قد شرطا . وقد سلمه

(٣) أى فيكون فى التعبير بشرط التكليف تساهل . والغرض هو ماذكر

ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه غيرَ متوقف الوقوع عليه معا . وذلك محال وأيضا فإن الشرط من حيث هو، يقتضي أنه لا يقع المشروط الا عند حضوره . فلو جاز وقوعه دونه لكان المشروط واقعا وغير واقع معا . وذلك محال. والأمر أوضح من الاطناب فيه

ولكنه ثبت فى كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر ، وعُزى الى مذهب مالك أن الحكم إذا حضر سببه وتوقف حصول مسببه على شرط ، فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا ؟ قولان ؛ اعتباراً باقتضاء السبب ، أو بتخلف الشرط. فمن راعى السبب وهو مقتض لمسببه ، غلّبَ اقتضاءه ولم يراع توقفه على الشرط . ومن راعى الشرط وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه ، لم يراع حضور السبب بمجرده ، الا أن يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذلك فى اقتضائه

وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف فى هذا الأصل مطلقا

ويمثلون ذلك بأمثلة :منها أن حصول النصاب سبب فى وجوب الزكاة ، ودوران الحول شرطه، ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف * واليمين سبب فى الكفارة ، والحنث شرطها ، ويجوز تقديمها قبل الحنث على أحد القولين* وإنفاذ المقاتل سبب فى القصاص أو الدية، والزهوق شرط ، ويجوز العفو قبل الزهوق وبعد السبب . ولم يحكوا فى هذه الصورة خلافا* وفى المذهب : اذا جعل الرجل أمر امرأة يتزوجها بيد زوجة هى فى ملكه إن شاءت طلقت أو أبقت، فاستأذنها [1] فى التزويج فأذنت له، فلما تزوجها أرادت هذه أن تطلق عليه ــ قال مالك ليس لها ذلك ؛ بناء على أنها

---

(١) المذكور فى كتب المذهب أنه اذا ملكها أمر امرأة يتزوجها ثم أسقطت حقها الذى ملكها إياه بأن قالت مثلا أسقطت حقى ثم تزوج بالمرأة التى جعل لزوجته حق تطليقها فاذا أرادت أن تتمسك بهذا الحق فليس لهـا ذلك على المشهور المعتمد. ومقابله ضعيف. وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا والجواب الآتى. أما مجرد الاذن له على ماهو ظاهر كلامه فانه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتى. ولا يخفى عليك أن قوله (بناء على الخ) ليس من مقول مالك

قد أسقطت بعد جريان السبب وهو التمليك ، و إن كان قبل حصول الشرط وهو التزوج * و إذا أذن الورثة ــ عند المرض المخوف ــ فى التصرف فى أكثر من الثلث جاز ، مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت . فالمرض هو السبب لتملكهم ، والموت شرط ؛ فينفذ إذنهم عند مالك ــ خلافا لأبى حنيفة والشافعى ــ و إن لم يقع الشرط ... ومن الناس من قال بإنفاذ إذنهم فى الصحة والمرض . فالسبب على رأى هؤلاء هو القرابة ؛ ولا بدّ لهم من القول بأن الموت شرط * وفى المذهب : من جامع فالتذ ولم يُنزل ، فاغتسل ثم أنزل ، ففى وجوب الغسل عليه ثانية قولان ؛ ونفىُ الوجوب بناء على أن سبب الغسل انفصال الماء عن مقره ، وقد اغتسل ، فلا يغتسل له مرة أخرى . هذه حجة سحنون وابن الموّاز . فالسبب هو الانفصال ، والخروج شرط ولم يعتبر ... الى كثير من المسائل تدار على هذا الأصل

وهو ظاهر المعارضة للأصل الأول ؛ فإن الأول يقضى بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق . والثانى يقضى بأنه صحيح عند بعض العلماء ، وربما صح باتفاق كما فى مسألة العفو قبل الزهوق . ولا يمكن أن يصح الاصلان معاً بإطلاق . والمعلوم صحة الأصل الأول . فلا بد من النظر فى كلامهم فى الاصل الثانى:

أما أوّلا فنفس التناقض بين الأصلين كاف فى عدم صحته ، عند العلم بصحة[1] الأصل الأول

وأما ثانياً فلا نسلم أن تلك المسائل جارية على عدم اعتبار الشرط ؛ فإنا نقول: من أجاز تقديم الزكاة قبل حلول الحول مطلقاً ــ من غير أهل مذهبنا ــ فبناء على أنه ليس بشرط فى الوجوب ، و إنما هو شرط فى الانحتام . فالحول كله كأنه وقت ــ عند هذا القائل ــ لوجوب[2] الزكاة موسع ، و يتحتم فى آخر الوقت ؛ كسائر أوقات التوسعة . وأما الإخراج قبل الحول بيسير ــ على مذهبنا ــ فبناء

(١) أى باطلاق ليصح التناقض

(٢) ومثل هذا الجواب للسعد فى حاشيته على ابن الحاجب فى مسالة الأداء والقضاء

على أن ماقرب من الشيء فحكمه حكمه ؛ فشرط الوجوب حاصل ٠ وكذلك القول في شرط الحنث : من أجاز تقديم الكفارة عليه فهو عنده شرط في الانحتام من غير تخيير، لاشرط في وجوبها .

وأما مسألة الزهوق ، فهو شرط في وجوب القصاص أو الدية ، لا أنه شرط في صحة العفو . وهذا متفق عليه ؛ إذ العفو بعده لايمكن ،[1] فلا بد من وقوعه قبله إن وقع ؛ ولا يصح[2] أن يكون شرطاً إذذاك في صحته ٠ ووجه صحته أنه حق من حقوق المجروح التي لاتتعلق بالمال ، فجاز عفوه عنه مطلقاً [3] ؛ كما يجوز عفوه عن سائر الجراح ، وعن عرضه اذا قذف ، وما أشبه ذلك . والدليل على أن مُدْرَكَ حكم العفو ليس ماقالوه [4] أنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القصاص، أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزهوق باتفاق ؛ ولو كان كما قالوه لكان في هذه المسألة قولان [5]

وأما مسألة تمليك المرأة ، فإنها لما أسقطت حق نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه ، لم يبق لها ماتتعلق به بعده ؛ لأن ما كانت تملكه بالتمليك قد أسقطت حقها [6] فيه بعد ماجرى سببه ، فلم يكن لتزوجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط . وهو فقه ظاهر

---

(١) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح

(٢) لو كان تفريعا بالفاء لكان أوضح

(٣) أي زاد عن ثلث ماله أم لا فلا شأن للورثة بذلك

(٤) أي فيما سبق من بنائه على أن مجرد حصول السبب قاض بترتب المسبب وان لم يحصل الشرط ، اعتبارا باقتضاء السبب

(٥) ومعلوم أن الزهوق شرط في القصاص والدية . وقد اتفقوا على أنه ان لم يحصل هذا الشرط فلا يتأتى القصاص ولا أخذ دية النفس . فاتفاقهم دليل على أن مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب عليه المسبب . ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط لكان قائلا بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزهوق . ولم يقل بذلك أحد . فدل على اعتبار الجميع للشرط في تحقق حكم المسبب

(٦) أي فليس تزوج المرأة شرطا في صحة التمليك ، لان الملك تم بمجرد الصيغة . غايته ان أثره انما يكون بعد التزوج ، فاذا أسقطت الملك فليس اسقاطا قبل حصول الشرط في الملك

ومسألة إذن الورثة بيّنـة المعنى ؛ فان الموت سبب فى صحة الملك لا فى تعلقه، والمرض سبب فى تعلق حق الورثة بمال الموروث لا فى تملكهم له . فهما سببان ، كل واحد منهما يقتضى حكما لا يقتضيه الآخر . فمن حيث كان المرض سبباً لتعلق الحق وإن لم يكن ملك، كان إذنهم واقعاً فى محله ؛ لأنهم لما تعلق حقهم بمال الموروث صارت لهم فيه شبهة ملك ، فإذا أسقطوا حقهم فيه لم يكن لهم بعد ذلك مطالبة ؛ لأنهم صاروا ـ فى الحال الذى أنفذوا تصرف المريض فيه حالة المرض ـ كالأجانب [1] ؛ فاذا حصل الموت لم يكن لهم فيه حق ، كالثلث . والقائل بمنع الإنفاذ يصح مع القول بأن الموت شرط؛ لأنهم أذنوا قبل التمليك [2] وقبل حصول الشرط ، فلا ينفذ ؛ كسائر الشروط مع مشروطاتها

وأما مسألة الإنزال فيصح [3] بناؤها على أنه ليس بشرط فى هذا الغسل ، أو لأنه لا حكم له ؛ لأنه إنزال من غير اقتران لذة

فعلى الجملة هذه الأشياء لم يتعين فيها التخريج على عدم اعتبار الشرط

---

(١) فقد أسقطوا المقدار الذى ترتب لهم على مرض مورثهم وصاروا كالأجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائـدا على الثلث كحال الأجانب فى ذلك. وكل هذا خارج عن تقرر ملك لهم فى حالة المرض

(٢) أى قبل تمامه بحصول شرطه

(٣) أى تبنى على أن الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الانزال . وفرض المسألة الجماع. فدعوى أن الانزال شرط ليست بصحيحة فى هذا الفرض . أو يقال ان عدم وجوب الغسل مبنى على ماهو أعم من ذلك وهو أن كل انزال لم يقترن بلذة يكون كالعدم لاحكم له ولو لم يكن ناشئا عن الجماع ،اللهم الا ما كان فى النوم فانهم وان لم يشترطوا مقارنته للذة الا أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب ان المنى لا يكون الا مع لذة طردوا الباب فى النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة . وهذا انما يصح اذا سلمنا أنه يشترط مقارنة اللذة فى اعتبار الانزال موجبا ، مع أنهم صرحوا فى غير الجماع بأن الانزال بسبب اللذة موجب للغسل وان لم يقارنها بل تأخر عنها فتأمل. ثم رأيت أن ماقلناه ليس متفقاً عليه بل هو المعتمد . ومقابله يشترط فى الانزال الموجب للغسل أن يكون بلذة مقارنة ، حتى اذا التذ وبعد انقضاء اللذة خرج منه المنى فانه لا يطالب بالغسل مطلقاً، سواء اغتسل قبل خروجه ـ وان لم يطالب به ـ أو لم يغتسل. فكلام المؤلف مبنى على هذا . راجع الزرقانى وحاشية العدوى عليه

المسألة السادسة

الشروط المعتبرة فى المشروطات شرعا على ضربين :

﴿ أحدهما ﴾ ما كان راجعاً الى خطاب التكليف ـ إما مأموراً بتحصيلها ـ كالطهارة للصلاة ، وأخذ الزينة لها ، وطهارة الثوب ، وما أشبه ذلك ـ وإما منهيّا عن تحصيلها ـ كنكاح المحلّل الذى هو شرط لمراجعة الزوج الاول ، والجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة ، الذى هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك . فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه . فالأول مقصود الفعل؛ والثاني مقصود الترك . وكذلك الشرط المخير فيه ـ إن اتفق(١) ـ فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلف : إن شاء فعله فيحصل المشروط ، وان شاء تركه فلا يحصل

﴿ والضرب الثانى ﴾ ما يرجع الى خطاب الوضع ؛ كالحول فى الزكاة ، والإحصان فى الزنى ، والحرز فى القطع ، وما أشبه ذلك . فهذا الضرب ليس للشارع قصد فى تحصيله من حيث هو شرط ، ولا فى عدم تحصيله . فابقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه ، ليس بمطلوب الفعل أن يقال يجب على إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه ، ولا مطلوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفاً أن تجب فيه الزكاة . وكذلك الإحصان لا يقال انه مطلوب الفعل(٢) ليجب عليه الرجم اذا زنى ، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم اذا زنى . وأيضاً فلو كان مطلوبا لم يكن من باب خطاب الوضع ؛ وقد فرضناه كذلك . هذا خلف . والحكم فيه ظاهر . فإذا توجه قصد المكلف الى فعل الشرط أو الى تركه ، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته ، فلا بد من النظر فى ذلك . وهى :

(١) كالنكاح الذى يكون به محصنا فهو مباح وشرط فى ترتب حكم الرجم على الزنا
(٢) أى ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح ، والافالاحصان وصف لا يفعل

المسألة السابعة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف[١] ، مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه ، أوْ لا . فإن كان ذلك فلا إشكال فيه ، وتنبني الأحكام التي تقتضيها الأسباب على حضوره ، وترتفع عند فقده ؛ كالنصاب إذا أُنفق قبل الحول للحاجة الى إنفاقه ، أو أبقاه للحاجة الى إبقائه ، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته الى الخلطة ، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى ، أو يطلب التحصن بالتزويج لمقاصده ، أو يتركه لمعنى من المعانى الجارية على الانسان ، الى ما أشبه ذلك

وإن كان[٢] فعله أو تركه من جهة كونه شرطاً ، قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء

---

(١) لا يقال موضوع المسألة عام فى الضربين وقد خصه بخطاب التكليف فيكون خاصا بالضرب الأول والمسألة قبلها . وهذا لايناسب فرض المسألة كما لا يناسب الأمثلة الاتية لأنا نقول ان خطاب الوضع يدخل تحت قوله أو مخيراً فيه وكذا تحت ماقبله من المأمور به والمنهى عنه من حيث إن خطاب الوضع فى المسائل الآتية يحصل مسببا عن فعل المخير فيه مثلا كما تقدمت أمثلته ، فان الحول فى الزكاة يحصل من امساك المال مدة الحول وهو فعل مخير فيه ، له أن ينفق أو يمسك . والاحصان مرتب على النكاح المخير فيه . وجمع المتفرق وتفريق المجتمع مخير فيه . وكل منهما مترتب عليه خطاب الوضع . فالكلام جار مع فرضه المسألة . فان فعل الشرط لأنه مأمور به أو تركه لأنه منهى عنه ، أو فعله لأنه مخير فيه ، وكان قصده قضاء حاجته ، لا ابطال مسبب شرعى ، فلا كلام فى ترتب أحكام الشرط عليه

(٢) أى فان فعل ما يحقق الشرط أو فعل ما يخل به بهذا القصد فانه يكون باطلا لا يترتب عليه أثره . وظاهره ان ذلك جار فيما ترتب عليه مالا يعد هربا من الأثر . كأن يجمع لتلزمه الزكاة أو يفرق لتلزمه أيضا ، وكذا اذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة ، أو فعل موجب الاحصان ليرجم اذا زنى — ظاهره أن هذا لا يترتب عليه أثره لأنه قصد الى الشرط من جهة كونه شرطا بنية اسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل مايحقق الشرط حتى لا يترتب عليه أثره وهو عدم الزكاة فى المثالين الاول والثانى وعدم الرجم فى المثال الثالث . ولا يخفى أن هذا الظاهر غير واضح لانه متى بقى

فى السبب أن لا يترتب عليه أثره ، فهذا عمل غير صحيح ، وسعى باطل . دلّت على ذلك دلائل العقل والشرع معاً .

فمن الأحاديث فى هذا الباب قوله ﷺ (١) : «لا يُجمعُ بين متفرّقٍ ولا يفرّقُ بين مجتمعٍ خَشْيَةَ الصدقة (٢) » وقال ﷺ (٣) : « البَيِّعُ والمبتاعُ بالخيارِ حتىّ يتفرّقا الا ان تكونَ صفقةَ خيارٍ . ولا يحلُّ له أن يُفارقَهُ خَشْيَةَ أن يَستقيلَه » وقال : « مَن أدخلَ فرساً بينَ فرَسَينِ وهو لا يأمنُ أن تُسبقَ

النصاب الى الحول عنده ولو بهذا القصد لزمته الزكاة. وكذا يقال فى بقية الامثلة. فهل تقيد المسألة بما اذا كان الفعل أو الترك قصداً الى إسقاط أثر شرعى لا يراه فى مصلحته، وهرباً مما ينافى مقاصد الناس فى المألوف عند العقلاء ، فيكون الحكم فى المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجا فيما يقوله المؤلف

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى

(٢) فهو فعل منهيا عنه ليخل بشرط الزكاة أو زيادتها . وفى المثال الثانى فعل منهيا عنه ليحل بشرط الخيار . وفى المثال الثالث فعل منهيا عنه وهو إدخال فرس معروف فيها أنها تسبق الخيل ليحقق شرط حوز الرهان وهو السبق فهو محل بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط . وكذا يقال فى شرط الولاء إنه فعل منهيا عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء الا يترتب عليه أثره . وكذا البيع وشرط ألا يبيعه المشترى مطلقا أو لغيره مثلا فهذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشترى فى سائر تصرفات الملك. وما بعده قيّد فيه السلف الذى لا يكون الا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذى فيه ذلك فقد خرج السلف بذلك عن مقتضاه . وشرط فى شرط كشرط أن يكون الولاء للبائعين فى مسألة بريرة حيث اشترطوا فى بيعها أن تعتقها واشترطوا فى عتقها أن يكون الولاء لهم . والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط العتق فقد أجازوها فيتصور فيها شرط فى شرط. وكذا فعل اليمين المنهى عنها ليرتب عليها حقا له لم يكن فقد فعل شرطا يترتب عليه القضاء له بغير حقه وقد فعله من جهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهذا القصد الباطل. وآية (ولا يحل لكم الخ) من هذا أيضاً فاذا فعل ما يقتضى نشوزها وعدم قيامها بحدود الله فقد فعل منهيا عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية. وآية شهادة الزور فالشهادة يحقق بها شرطا لحكم القاضى للمشهود له بقصد اسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة. والتيس المستعار يريد تحقيق شرط عودها للأول بهذا القصد

(٣) هذه الرواية فى منتقى الأخبار عن أحمد والدار قطنى وأصحاب السنن الا ابن ماجه، وأخرجه أيضا البيهقى وحسنه الترمذى.

فليس بقمار ؛ ومن أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن أن تُسبق فهو قمار [١]»
وقال فى حديث بريرة حين اشترط أهلها أن يكون الولاء لهم : « من اشترط شرطاً ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط [٢]» الحديث. «ونهى عليه الصلاة والسلام عن بيع وشرط ، وعن بيع وسلف ، وعن شرط فى شرط [٣]، وسائر أحاديث الشروط المنهى عنها. ومنه حديث : « من اقتطع مال امرىء مسلم بيمينه [٤] » وحديث: « ان اليمين على نية المستحلف [٥]»
وعليه جاءت الآية : (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلا) الآية . وفى القرآن أيضاً : (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ان لا يقيما حدود الله) الآية . وآية شهادة الزور والأحاديث فيهامن هذا أيضاً . وقال تعالى: (ياأيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) وما في معنى ذلك من الاحاديث وقال : (فإن طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) وماجاء من أحاديث [٦] لعن المحلل والمحلل له والتيس المستعار ، وحديث [٧] التصرية في شراء الشاة على أنها غزيرة

---

(١) رواه فى التيسير عن أبى داود ، بالياء ، من يسبق فى الموضعين
(٢) تقدم (ص ٢١٥)
(٣) ورد فى التيسير عن أصحاب السنن الثلاثه (لايحل سلف وبيع ولاشرطان فى بيع)، وعن مالك (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف)
(٤) بقية الحديث طوقه يوم القيامة. وروى فى الترغيب والترهيب (من اقتطع مال امرىء مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار الخ) عن الطبرانى فى الكبير واللفظ له، والحاكم وقال صحيح الاسناد
(٥) رواه مسلم وابو داود والترمذى (٦) حديث (لعن الله المحلل والمحلل له) رواه فى الجامع الصغير عن احمد عن على ، والترمذى والنسائى عن ابن مسعود ، والترمذى عن جابر . وليس فى هذه الروايات قوله (والتيس المستعار) . قال المناوى قال الترمذى حسن صحيح . قال ابن القطان ولم يلتفت لكونه من رواية أبى قيس عبد الرحمن بن مروان وهو مختلف فيه . وقال ابن حجر رواته ثقات . وقال الحافظ الذهبى فى الكبائر صح من حديث ابن مسعود
(٧) ذكر فى التيسير عن أبى هريرة: رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

الدَّرّ ، وسائر أحاديث[1] النهى عن الغش ، والخديعة ، والخلابة ، والنَّجْش[2]، وحديث[3] امرأة رِفاعة القُرَظى حين طلقها وتزوجها[4] عبدالرحمن بن الزَّبير .
والأدلة أكثر من أن يؤتى عليها هنا

(لاتصرّوا ويروى لاتصرّوا الابل والغنم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعدأن يحلبها: ان شاء امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر) اخرجه الستة وفى أخرى للبخارى (فان رضيها امسكها وان سخطها ففي حلبها صاع من تمر) وفى أخرى لمسلم (فهوفيها بالخيار)

(١) منها مارواه فى التيسير عن الستة الا الترمذى أن رجلا ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يخدع فى البيوع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من بايعت فقل لا خلابة) فكان اذا باع قال لاخلابة - (الخلابة الخداع)

وروى فى التيسير أيضاً عن الخمسة الا النسائى ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا تناجشوا)وعن ابن عمر قال : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش). أخرجه الثلاثة والنسائى كما فى التيسير ، وزاد مالك قال : والنجش أن تعطيه بسلعة أكثر منها وليس فى نفسك اشتراؤها فيقتدى بك غيرك

(٢) تصرية الشاة ومامعها من مسائل الغش والخديعة والخلابة والنجش - ويجمعها فى الحقيقة جنس الغش - قد فعل بها أمرا يقتضى زيادة الثمن عما اذا كانت غير مغشوشة. ولو كان مافعله بهذا القصد صحيحا لرتب الشارع عليه ملكه للزيادة وحل الانتفاع بها، ولكنه لا يرتب ذلك لأنه فعل شرط الزيادة بهذا القصد السيء ولابد. فلا تكون الزيادة ملكا له ولا يحل انتفاعه بها وللمشترى رد المبيع واسترداد الثمن

(٣) روى مالك أن رفاعة بن سموأل طلق امرأته ثلاثاً فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فنكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع أن يمسها ففارقها، فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الأول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنهاه عن تزوجها ، وقال : (لا تحل حتى تذوق العسيلة)

(٤) فى جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلا ولكن بقصد غير صحيح فكان سعيا باطلا من هذه الجهة . أما فى مسألة امرأة رفاعة فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر وأنه فعل بقصد سيء كالتحليل مثلا حتى يلغى الأثر المترتب على الشرط ويبقى الأمر كما كان قبل فعله . وإنما الذى فى المسألة أن الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام (لا حتى تذوق عسيلته الخ) أى أنه لم يتحقق المس مع الانتشار بدليل أنها لما عادت اليه عليه السلام بعد مدة تقول انه قدمسنى فقال لها(كذبت بقولك الأول فلن أصدقك فى الآخر) فلا يظهر وجه إدراج المسألة فى هذا الباب.

وأيضاً فإن هذا العمل[١] يصيّر ما انعقد سبباً لحكم شرعى جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة ، عبثاً لا حكمة له ولا منفعة به ؛ وهذا مناقض لما ثبت فى قاعدة المصالح وأنها معتبرة فى الأحكام . وأيضاً فانه مضادٌّ لقصد الشارع ؛ من جهة أن السبب لمّا انعقد وحصل فى الوجود ، صار مقتضياً شرعا لمسببه ؛ لكنه توقف على حصول شرط[٢] هو تكميل للسبب ؛ فصار هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب ، قاصداً لمضادّة الشارع فى وضعه سبباً . وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة . فهذا العمل باطل .

فإن قيل : المسألة مفروضة فى سببٍ توقّف اقتضاؤه للحكم على شرط . فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فقده ، كان كما لو لم يقصد ذلك ؛ ولا تأثير للقصد . وقد تبين أن الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً ؛ كالحول فى الزكاة فانه شرط لاتجب الزكاة بدونه بالفرض . والمعلوم من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط ، لا عند فقدها . فإذا لم ينتهض سبباً كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معانى الانتفاع ، فلا تجب عليه الزكاة ؛ لأن السبب لم يقتض إيجابها ، لتوقفه على ذلك الشرط

---

(١) ماتقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه . وهذا ومابعده استدلال بطريق العقل المبنى على ما استقرى من مقاصد الشرع فى شرع الأحكام للمصالح . فلو جرى العمل باعتبار هذا الشرط الذى قصد به هذا القصد لبطلت تلك المصالح التى يبنيها الشارع على تلك الاسباب . فمثلا لو اعتبر التفريق والجمع بهذه النية، ولو اعتبر الانفاق قبل الحول بقليل ليهرب من الزكاة فى المسألتين ، لأمكن لكل واحد أن يخلص من وجوب الزكاة بفعل هذا الشرط أو تركه مثلا وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة . وكذا يقال فى سائر الأمثلة

(٢) كمرور الحول مثلا فى النصاب ، فاذا انفق بعضه بقصد رفع الزكاة كان قصده رفع الزكاة عن هذا النصاب المملوك له مضاداً لقصد الشارع ايجاب الزكاة فيه

الذى ثبت اعتباره شرعاً . فمن حيث قيل فيه إنه مخالف لقصد الشارع يقال إنه موافق(١). وهكذا سائر المسائل

فالجواب أن هذا المعنى إنما يجرى فيما اذا لم يقصد رفع حكم السبب . واما مع القصد إلى ذلك فهو معنى غير معتبر؛ لأن الشرع شهد له بالإلغاء على القطع . و يتبين ذلك بالأدلة المذكورة إذا عرضت المسألة عليها ؛ فإن الجمع بين المتفرق أوالتفرقة بين المجتمع قد نهى عنها إذا قصد بها إبطال(٢) حكم السبب ، بالإتيان بشرط ينقصها حتى تبخس المساكين . فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلا ؛ فإذا جمعها بقصد إخراج النصف فذلك هو المنهى عنه . كما أنه إذا كانت مائة مختلطة بمائة وواحدة ، ففرقها قصداً أن يخرج واحدة ، فكذلك . وما ذاك إلا أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه مااقتضاه السبب الأول . فكذلك المنفق نصابه بقصد رفع مااقتضاه من وجوب الإخراج . وكذلك قوله : « ولايحلّ له أن يفارقه خشية أن يستقيله » فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد ؛ وعن الإتيان بشرط الفرس المجلِّية للجُعل بقصد أخذه ، لا بقصد المسابقة معه . ومثله مسائل الشروط ؛ فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة(٣) . فإن العقد

---

(١) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر فى الدليل السابق ،وموافق له من جهة أن قصد الشارع أن السبب انما يقتضى مسببه عند وجود الشرط لاعند فقده ، يعنى فكان يقتضى ذلك على أكثر الفروض أن يقال انه فعل منهيا عنه وأثم مثلا ولكنه لا تجب عليه الزكاه. فاثمه من جهة المضادة لقصد الشارع، وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذى قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله

(٢) وتقدمت القاعدة الاصوليه وهى أنه ليس لاحد أن يرفع حكم السبب لان المسبب من فعل الله لامن فعل المكلف . ولما كان هذا الشرط يقصد به رفع المسبب كان لاغيا وكأنه لم يكن

(٣) قيد به لما سبق له من أن المسبب الذى لايرفع هو مسبب سبب وقع بالفعل . فارجع اليه

على الكتابة اقتضى أنه عقد على جميع ماينشأ عنه ومن ذلك الولاء . فمن شرط أن الولاء له من البائعين ، فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه . واعتبر هكذا سائر ماتقدم تجده كذلك . فعلى هذا ، الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك القصد هو المنهى عنه[١] . وإذا كان منهياً عنه كان مضاداً لقصد الشارع[٢] . فيكون باطلاً

فصل

هذا العمل هل يقتضى البطلان بإطلاق أم لا ؟

الجواب أن فى ذلك تفصيلاً ، وهو أن نقول : لايخلو أن يكون الشرط الحاصل فى معنى المرتفع ، أو المرفوع فى حكم الحاصل معنى ، أو لا

فان كان كذلك ، فالحكم الذى اقتضاه السبب ، على حاله قبل هذا العمل . والعمل باطل ضائع ، لافائدة فيه ، ولا حكم له ؛ مثل أن يكون وهب المال قبل الحول ، لمن راوضه على أن يرده عليه بعد الحول بهبة أو غيرها ؛ وكالجامع بين المفترق ريثما يأتى الساعى ثم ترد الى التفرقة ، أو المفرق بين المجتمع كذلك ثم ردها الى ما كانت عليه ؛ وكالناكح لتظهر صورة الشرط ثم تعود الى مطلقها ثلاثاً ؛ وأشباه ذلك . لأن هذا الشرط المعمول فيه ، لامعنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعاً

وإن لم يكن كذلك فالمسألة محتملة ، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه :

---

(١) أى فقوله — فى الاعتراض السابق — انه موافق من جهة ومخالف من جهة غير صحيح، فانه مخالف من كل جهة . لأنه متى كان المنهى عنه هو فعل الشرط نفسه فيكون باطلا وكأنه لم يحصل . فبقى الحكم كما كان قبل فعله

(٢) أى مضاد له عينا . وسيأتى لهذا ذكر فى الفصل بعده

(أحدها)[1] أن يقال إن مجرد انعقاد السبب كاف؛ فإنه هو الباعث[2] على الحكم، وإنما الشرط أمر خارجي مكمل؛ وإلا لزم أن يكون الشرط جزء العلة، والفرض خلافه. وأيضاً فإن القصد فيه قد صار غير شرعي، فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع؛ فهو في حكم مالم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يترتب على هذا العمل حكم. ومثال ذلك إن أنفق النصاب قبل الحول في منافعه، أو وهبه هبة بَتْلةً لم يرجع فيها، أو جمع بين المفترق، أو فرق بين المجتمع ـ وكل ذلك بقصد الفرار من الزكاة ـ لكنه لم يعد الى ما كان عليه قبل الحول. وما أشبه ذلك. فقد علمنا ـ حين نصب الشارع ذلك السبب للحكم ـ أنه قاصد لثبوت الحكم به؛ فإذا أخذ هذا يرفع حكم السبب مع انتهاضه سبباً، كان مناقضاً لقصد الشارع. وهذا باطل. وكون الشرط ـ حين رفع أو وضع ـ على وجه يعتبره الشارع على الجملة[3]، قد أثر فيه القصد الفاسد، فلا يصح أن ينتهض شرطاً شرعياً. فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحق بالقسم الأول

(والثاني) أن يقال إن مجرد انعقاد السبب غير كاف؛ فإنه وإن كان باعثاً، قد جعل في الشرع مقيدا بوجود الشرط. فإذاً ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرده؛ وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه. فإذا كان كذلك، فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط،

---

(١) ضعيف في النظر ان لم يكمل بما سبق من أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعا فيكون باطلا. أما مجرد أن الشرط أمر خارجي الخ فانه لا يفيد. ولو جعل ما بعده مكملا له لا دليلا مستقلا وكان هو روح الدليل لصح. ولكن قوله (وأيضا) يقتضي استقلاله في نظره بالاستدلال. وكلامه في التطبيق على الأمثلة بعد يقتضي أن محل الاستدلال وروحه ما بعد قوله (وأيضا) فتأمل.

(٢) لا يخفى ما فيه من التسامح

(٣) فالشارع يعتبر انفاق النصاب قبل الحول في منافعه والهبة البتلة وجمع المتفرق مثلا بهذا القصد نافذاً، فيترتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يرد ما أنفقه في قضاء مصالحه، وهكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع. فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه لأنه بهذا القصد الفاسد يكون آثما وأيضا لا يترتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة

لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه . و إنما قصد لما لم يظهر فيه قصد الشارع للإيقاع أو عدمه ، وهو الشرط أو عدمه ؛ لكن لما كان ذلك القصد آيلا لمناقضة قصد الشارع على الجملة ، لاعيناً ، لم يكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها .
وأيضاً فإن هذا العمل لما كان مؤثراً وحاصلاً وواقعاً ، لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً فى وضعه شرطاً شرعيا أو سبباً شرعياً ؛ كما كان تغيير المغصوب سبباً أو شرطاً فى منع صاحبه منه وفى تملك الغاصب له ، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً فى ارتفاع ذلك الحكم

وعلى هذا الأصل ينبنى صحة مايقول اللخمى فيمن تصدق بجزء من ماله لتسقط عنه الزكاة ، أو سافر فى رمضان قصداً للإفطار ، أو أخر صلاة حضر عن وقتها الاختيارى ليصليها فى السفر ركعتين ، أو أخرت امرأة صلاة بعد دخول وقتها رجاء أن تحيض فتسقط عنها — قال : فجميع ذلك مكروه ، ولا يجب على هذا فى السفر صيام . ولا أن يصلى أربعاً ، ولا على الحائض قضاؤها . وعليه أيضاً يجرى الحكم فى الحالف : « ليقضين فلاناً حقه الى شهر » وحلف بالطلاق الثلاث ، فخاف الحنث فخالع زوجته لئلا يحنث ، فلما انقضى الأجل راجعها . فهذا الوجه يقتضى أنه لايحنث ، لوقوع الحنث وليست بزوجة ؛ لأن الخلع ماض شرعاً و إن قصد به قصد الممنوع

(والثالث) أن يفرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين : فيبطل العمل فى الشرط فى حقوق الله ؛ و إن ثبت له فى نفسه حكم شرعى ؛ كمسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع ، ومسألة نكاح المحلل على القول بأنه نافذ ماض ولا يحلها ذلك للأول . لأن الزكاة من حقوق الله ؛ وكذلك المنع من نكاح المحلل حق الله ، لغلبة حقوق الله فى النكاح على حقوق الآدميين . و ينفذ مقتضى الشرط فى حقوق الآدميين ؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذلك

هذا كله مالم يدل دليل خاص على خلاف ذلك . فإنه ان دل دليل خاص على خلافه صير اليه ، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور ؛ لأنه إذ ذاك دال على إضافة هذا الأمر الخاص الى حق الله ، أو الى حق الآدميين. ويبقى بعد ماإذ اجتمع الحقان ، محل نظر واجتهاد. فيغلب أحد الطرفين بحسب مايظهر للمجتهد. والله أعلم

المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها [1] على ثلاثة أقسام :

(أحدها) أن يكون مكملا لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لايكون فيه منافاة لها على حال ؛ كاشتراط الصيام فى الاعتكاف عند من يشترطه ، واشتراط الكفء والامساك بالمعروف والتسريح بإحسان فى النكاح ، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسيئة فى الثمن فى البيع ، واشتراط العهدة فى الرقيق ، واشتراط مال العبد ، وثمرة الشجر ، وما أشبه ذلك . وكذا اشتراط الحول فى الزكاة ، والاحصان فى الزنى ، وعدم الطول فى نكاح الاماء ، والحرز فى القطع . فهذا القسم لا إشكال فى صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضى حكما ، فإن الاعتكاف لما كان انقطاعاً الى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد ، كان للصيام فيه أثر ظاهر . ولما كان غير الكفء مظنة للنزاع وأنفة أحد الزوجين أو عصبتهما ، وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعصبة، وأولى بمحاسن العادات ، كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح . وهكذا الامساك بمعروف وسائر تلك الشروط المذكورة تجرى على هذا الوجه . فثبوتها شرعاً واضح

---

(١) فى المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله المعتبرة فى المشروطات شرعا . وهنا أطلقها حتى يتأتى التقسيم الى الأقسام الثلاثة . فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم، أو مناف ، أولا ملائم ولا مناف

﴿ والثانى ﴾ أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته ، بل هو على الضد من الاول ؛ كما اذا اشترط فى الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب ، أو اشترط فى الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد ـ بناء على رأى مالك ـ [1] أو اشترط فى النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمجبوب ولا عِنِّين ، أو شرط فى البيع أن لا ينتفع بالمبيع ، أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض ، أو شرط الصانع على المستصنع أن لا يضمن المستأجَر عليه إن تلف ، وأن يصدّقه فى دعوى التلف ، وما أشبه ذلك . فهذا القسم أيضاً لا إشكال فى إبطاله ، لأنه مناف لحكمة السبب . فلا يصح أن يجتمع معه . فإن الكلام فى الصلاة مُناف لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه اليه والمناجاة له . وكذلك المشترط فى الاعتكاف الخروج ، مشترط ما ينافى حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد . واشتراط الناكح أن لا يُنفق ، ينافى استجلاب المودّة المطلوبة فيه . وإذا اشترط أن لا يطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهى التناسل ، وأضرّ بالزوجة . فليس من الإمساك بالمعروف الذى هو مظنة الدوام والمؤالفة . وهكذا سائر الشروط المذكورة . إلا أنها اذا كانت باطلة فهل تؤثر فى المشرطات أم لا ؟ هذا محل نظر يستمد [2] من المسألة التى قبل هذه

﴿ والثالث ﴾ أن لا يظهر فى الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة . وهو محل نظر : هل يلحق بالاول من جهة عدم المنافاة ؟ أو بالثانى من جهة عدم الملاءمة ظاهراً ؟ والقاعدة المستمرة فى أمثال هذا ، التفرقة بين العبادات والمعاملات . فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة ؛ لأن الاصل

(١) من لزوم المسجد

(٢) فهى شروط تقتضى رفع حكمة السبب ويقصد بها رفع المسبب الواقع . وتقدم تفصيل ذلك

فيها التعبّد دون الالتفات إلى المعانى ، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول فى اختراع التعبدات . فكذلك ما يتعلق بها من الشروط . وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة ؛ لأن الأصل فيها الالتفات الى المعانى دون التعبّد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه . والله أعلم

﴿ النوع الثالث فى الموانع وفيه مسائل ﴾

المسألة الأولى

الموانع ضربان : أحدهما مالا يتأتى فيه [١] اجتماعه مع الطلب . والثانى مايمكن فيه ذلك . وهو نوعان : أحدهما يرفع أصل الطلب . والثانى لا يرفعه ولكن يرفع انحتامه . وهذا قسمان : أحدهما أن يكون رفعُه بمعنى أنه يصير مخيّراً [٢] فيه لمن قدر عليه . والآخر أن يكون رفعُه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب . فهذه أربعة أقسام

(فأما الأوّل) فنحو زوال العقل بنوم ، أو جنون ، أو غيرهما . وهو مانع من أصل الطلب جملة ؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إمكان فهمه ، لأنه إلزام يقتضى التزاما . وفاقدالعقل لا يمكن إلزامه كما لا يمكن ذلك فى البهائم والجمادات . فإن تعلّق طلب [٣] يقتضى استجلاب مصلحة أو درء مفسدة ، فذلك راجع

---

(١) أى عقلا . وقوله (أحدهما يرفع أصل الطلب) أى وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلا وامتنع الاجتماع شرعا . والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلا وشرعا

(٢) يعنى ليس واجباً وان كان مطلوباً شرعا كما يوضحه فيما بعد

(٣) أى بسبب عمل صدر من غير العاقل كاتلاف البهيمة مال الغير، وكالصبى يقتل غيره مثلا . فضمان المتلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبى ، وإنما يتعلق بربها وبولى الصبى

إلى الغير ، كرياضة البهائم وتأديبها . والكلام فى هذا مبيّن فى الأصول [1]

(وأما الثانى) فكالحيض والنفاس . وهو رافع لأصل الطلب وإن أمكن حصوله معه ، لكن إنما يَرفع مثلُ هذا الطلبَ بالنسبة الى مالا يُطلب به [2] ألبتة ، كالصلاة ، ودخول المسجد ، ومس المصحف ، وما أشبه ذلك . وأما ما يطلب به [3] بعد رفع المانع ، فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور ، لاحاجة لنا إلى ذكره هنا . والدليل على أنه غير مطلوب حالة وجود المانع ، أنه لو كان [4] كذلك لاجتمع الضدان ؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة ، والنفساء كذلك ؛ فلو كانت مأمورة بها أيضاً ، لكانت مأمورة حالة كونها منهيّة بالنسبة الى شيء واحد [5] . وهو محال وأيضاً إذا كانت مأمورة أن تفعل ، وقد نهيت أن تفعل ، لزمها شرعا أن تفعل وأن لاتفعل معا وهو محال . وأيضاً فلا فائدة فى الأمر بشيء لايصح لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه ؛ لأنها غير مأمورة بالقضاء باتفاق .

(وأما الثالث) فكالرقّ والأنوثة بالنسبة الى الجمعة والعيدين والجهاد . فإن هؤلاء قد لَصِق بهم مانعٌ من انحتام هذه العبادات ، الجارية فى الدّين مجرى التحسين [6] والتزيين ، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم

---

(١) وهى مسألة الفهم شرط التكليف . راجع ابن الحاجب

(٢) يعنى اتفاقا

(٣) كقضاء الصوم على الحائض . فهل هو بأمر جديد ولم تكن مأمورة به وقت الحيض؟ وهو المعتمد . راجع مسألة الأداء والقضاء فى ابن الحاجب

(٤) الدليلان الأولان عامان فى رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب . بخلاف الثالث فخاص بما لا يطلب

(٥) وهو الصلاة ـ أى ومن جهة واحدة ، فليست كالصلاة فى الارض المغصوبة . فلهذا صحت الاستحالة

(٦) جعل الجهاد من النوع الثالث التحسينى ولم يجعله من المقاصد الضروريه ولا الحاجيه . وقد عده هو فى تحرير الأصول من الضرورى وقال : محل كونه كذلك اذا كانوا حربا علينا لا لكفرهم ، ولذا لم تقتل المرأة والصبى والراهب ، وقبلت الجزية . فالدين لا يحفظ مع كونهم حربا علينا لانه مفض الى قتل المسلم أو فتنته عن دينه اهفيبق الكلام فيما اذا لم يكونوا حربا بل كانوا لا يتعرضون لنا وهم فى بلاد بعيدة عن بلاد المسلمين وليس هناك عهد بيننا وبينهم . فهل يكون قتالهم فى هذه الحالة من الضرورى أم من التحسينى ؟ الظاهر هذا ويكون الجهاد منه ما لا يتم حفظ الدين إلا به ، ومنه مالا يكون كذلك فيكون تحسينيا من باب الأخذ بالاحوط . ليحمل كلامه هنا وهناك على هذا التفصيل

التبع ، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة اليهم مجراها مع المقصودين بها ، وهم الأحرار الذكور. وهذا معنى التخيير بالنسبة اليهم مع القدرة عليها ، وأما مع عدم القدرة عليها فالحكم مثل [1] الذى قبل هذا

(وأما الرابع) فكأسباب الرخص ؛ هى موانع من الانحتام ، بمعنى أنه لاحرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة ؛ كقصر المسافر ، وفطره ، وتركه للجمعة ، وما أشبه ذلك

المسألة الثانية [2]

الموانع ليست بمقصودة للشارع ؛ بمعنى أنه لايقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها . وذلك أنها على ضربين :

(ضرب منها) داخل تحت خطاب التكليف ـ مأموراً به أو منهياً عنه أو مأذوناً فيه ـ وهذا لا إشكال فيه من هذه الجهة ؛ كالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة . وإن وجد النصاب فهو متوقف على فقد المانع . وكذلك الكفر المانع من صحة أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبها [3] ومن الاعتداد بما طلق فى حال كفره ، إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التى منع منها الكفر . وكذلك الإسلام مانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض

---

(١) أى من رفع أصل الطلب. وهل يندرج فيه أيضا؟ بحيث يقال إنه وجد مانع شرعى من توجه الطلب لأن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى فى وقت هذه العبادات يعد مانعا شرعا وحينئذ فينتقل هذا النوع الثالث الى النوع الثانى

(٢) يحاذى بها وبما بعدها المباحث المتقدمة فى المسألتين السادسة والسابعة فى الشروط

(٣) أى على الخلاف بين الجمهور والحنفية فى تكليف الكفار بالفروع

إلا بحقها . فالنظر فى هذه الأشياء وأشباهها من جهة خطاب التكليف خارج عن مقصود المسألة

(والضرب الثانى) هو المقصود . وهو الداخل تحت خطاب الوضع من حيث هو كذلك . فليس للشارع قصد فى تحصيله من حيث هو مانع ، ولا فى عدم تحصيله ؛ فإن المديان ليس بمخاطب برفع الدين اذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة ، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه ، لأنه من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف . وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب . والدليل على ذلك أن وضع السبب مكمَّلَ الشروط ، يقتضى قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه ؛ وإلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعا على أنه سبب ، وقد فرض كذلك . هذا خلف . واذا ثبت قصد الواضع الى حصول المسبب ، ففرضُ المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعُه ، قصدٌ الى رفع ترتب المسبب على السبب . وقد ثبت أنه قاصد إلى نفس الترتب. هذا خلف. فإن القصدين متضادّان ، ولا هو أيضاً قاصد إلى رفعه ؛ لأنه لو كان قاصداً إلى ذلك لم يثبت فى الشرع مانعاً ، وبيان ذلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع ، لم يثبت حصوله معتبراً شرعا ؛ وإذا لم يعتبر لم يكن مانعا من جريان حكم السبب . وقد فرض كذلك ، وهو عين التناقض

فإذا توجه قصد المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه فى ذلك تفصيل . وهى :

المسألة الثالثة

فلا يخلو أن يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف ـ مأموراً به أو منهياً عنه أو مخيراً فيه ، أولا . فإن كان الأول فظاهر ؛ كالرجل يكون بيده له نصاب ، لكنه يستدين لحاجته الى ذلك ؛ وتنبنى الأحكام على مقتضى حصول المانع . وإن كان الثانى وهو أن يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً ، قصداً

لإسقاط حكم السبب المقتضى أن لا يترتب عليه ما اقتضاه ، فهو عمل غير صحيح .

والدليل على ذلك من النقل أمور ؛ من ذلك قوله جل وعلا : (إنّا بَلَوْناهم كما بَلَوْنا أصحابَ الجنّة إذْ أقْسَموا) الآية ! فإنها تضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحيّل لاسقاط حق المساكين ، بتحريهم المانعَ من إتيانهم ، وهو وقت الصبح الذى لا يبكّر فى مثله المساكين عادة . [1] والعقاب انما يكون لفعل محرَّم . وقوله تعالى : (ولا تَتّخذوا آيات اللهِ هُزُوًا) نزلت بسبب مضارّة الزوجات بالارتجاع أن لا ترى بعده زوجا آخر مطلقاً ، [2] وأن لا تنقضى عدّتها إلا بعد طول . فكان الارتجاع بذلك القصد ؛ إذ هو مانع من حلّها للأزواج . وفى الحديث[3] : «قاتَل اللهُ اليهودَ حُرِّمت عليهم الشحومُ فَجَمَلوها فباعوها» وفى بعض الروايات «وأكلوا أثمانها» وقال عليه الصلاة والسلام[4] : (لَيشربَنّ

---

(١) يعنى فالمانع عادى وليس بشرعى حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذى هو موضوع هذه المباحث ، وهو ما اقتضى حكمة تنافى حكمة السبب . وعليه فما وجه ذكره هنا ؟ الا ان يقال إن العقاب على تحصيل المانع العادى يفيد أن تحصيل المانع الشرعى قصدا مثله ، فان القصد فى كل الوصول الى موجب الحرمان

(٢) هذا إنما يظهر حسبما كان عليه الأمر قبل نزول آية (الطلاق مرتان) فقد كانوا يطلقون ويرتجعون لا الى حد ، يضارون الزوجات بذلك ، فلا يضمها الرجل اليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها

(٣) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (قاتل الله اليهود ان الله عز وجل لما حرم عليهم الشحوم جملوها ثم باعوها فأكلوا ثمنها) عن أحمد والشيخين وأبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه عن جابر ، ورواه الشيخان عن أبى هريرة ، واحمد والشيخان والنسائى وابن ماجه عن عمر ، ورواه فى التيسير عن أبى داود بلفظ (لعن الله اليهود ثلاثا . ان الله تعالى حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها) ورواه أيضا أحمد ، ولم يذكر فيه (ثلاثا)

(٤) رواه فى المشكاة عن أبى داود وابن ماجه (يسمونها) بغير واو ورواه كذلك فى الجامع الصغير عن أحمد وأبى داود . ورواه فى نيل الاوطار بالواو عن أحمد وأبى داود . وسيأتى للمؤلف بغير واو فى رواية أطول

ناسٌ من أمتى الخمرَ ويُسمّونها بغير اسمِها) . وفى رواية(١) : (ليكونَنّ من أمتى اقوامٌ يَستَحِلّونَ الحِرَ والحريرَ ، والخمرَ والمَعازِف) الحديث ! وفى بعض الحديث(٢) : (يأتى على الناس زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسةِ أشياء : يستحلون الخمر بأسماء يسمونها بها ، والسُّحتَ بالهديّة ، والقتلَ بالرّهبة ، والزنى بالنكاح ، والربا بالبيع) فكأن المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم ، فنقل المحرم الى اسم آخر ، حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له . وقال تعالى : (مِن بعدِ وَصيّةٍ يُوصَى بها أو دَيْنٍ غيرَ مُضارّ) فاستثنى الإضرار . فاذا أقرّ فى مرضه بدين لوارث ، أو أوصى بأكثر من الثلث ، قاصداً حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه ، بإبداء هذا المانع من تمام حقه، كان مضارًّا . والاضرار ممنوع باتفاق. وقال تعالى : (ولا تَنقُضوا الأَيْمانَ بعدَ تَوْكيدِها) الآية ! قال أحمد بن حنبل : عجبت مما يقولون في الحيل والأيمان ، يبطلون الأيمان بالحيل . وفى الحديث : (لا يُمنعُ فَضلُ الماء لِيُمنعَ به الكلأ (٣)) وفيه : «إذا سمعتم به -يعنى الوباء- بأرضٍ فلا تَقْدَموا عليه ؛ وإذا وقعَ بأرض وأنتم بها فلا

---

(١) رواه فى التيسير عن البخارى . قال صاحب التيسير الحر بكسر الحاء المهملة وبعدها راء . والمراد بههنا الزنا اه وقال ابن العربى : رواية الخز بالمعجمتين تصحيف .اه وقد أثبتناه فى الأصل مصححا . (٢) سيأتى للمؤلف فى المسألة الحادية عشرة من مقاصد المكلف أنه روى موقوفا على ابن عباس ومرفوعا. وكذلك قال عنه فى كتابه الاعتصام. أقول : قال الفتنى فى كتابه تذكرة الموضوعات (يأتى على الناس زمان يستحل فيه السحت بالهدية الخ ..) لا أصل له . وقال ابن القيم فى أعلام الموقعين - فى بيان أن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع - ما يأتى : وروى ابن بطه باسناد الى الاوزاعى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (يأتى على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع) يعنى العينه . وهذا المرسل صالح للاعتضاد به والاستشهاد ، وان لم يكن عليه وحده الاعتماد اه

(٣) فى الارض المباحة بئر للشخص ، وفى الارض كلأ مباح يريد أن يمنع الناس منه بإيجاده مانعاً لهم من رعيه وهو بخله بسقيهم من فضل ماء بئره . فنهى عن ذلك. والحديث أخرجه الشيخان عن أبى هريرة بلفظ (لا يباع فضل الماء ليباع به الكلأ) وفى رواية للستة الا النسائى (لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الكلأ) وفى رواية للبخارى (لا يمنع فضل الماء ليمنع به فضل الكلأ)

تخرجوا فراراً منه[١])

والأدلة هنا فى الشرع كثيرة من الكتاب ، والسنة ، وكلام السلف الصالح رضى الله تعالى عنهم .

وما تقدم من الأدلة والسؤال والجواب فى الشروط ، جارٍ معناه فى الموانع ؛ ومن هنالك يفهم حكمها ، وهل يكون العمل باطلا أم لا ؟ فينقسم الى الضربين. فلا يخلو أن يكون المانع المستجلب مثلا فى حكم المرتفع ، أوْ لا . فإن كان كذلك فالحكم متوجه ، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة ، بحيث قصد أنه إذا جاز الحولَ ردّ الدين من غير أن ينتفع به . وإن لم يكن كذلك، بل كان المانع واقعاً شرعاً ؛ كالمطّلق خوفاً من انحتام الحنث عليه ، فهو محل نظر ـ على وزان ماتقدم فى الشروط ـ ولا فائدة فى التكرار

﴿ النوع الرابع فى الصحة والبطلان[٢] وفيه مسائل ﴾

المسألة الأولى فى معنى الصحة

ولفظ الصحة يطلق باعتبارين :(أحدهما)أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه فى الدنيا ، كما نقول فى العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ، ومبرئة

(١) رواه فى التيسير عن الثلاثة والترمذى بلفظ (اذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها . واذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها)

وهذا الحجر الصحى ـ الذى يتبجح باختراعه خدمة للانسانية أهل هذا العصر ـ فيه فى كلتا جهتيه قصد الى المانع لكونه مانعا : فقد ومهم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة ،فنهوا عنه . وخروجهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم وهو بعدهم عنه .وحكمة الاول ظاهرة. وحكمة الثانى ـ من الوجهة الدينية الصرفة ـ الفرار من قدر الله والركون إلى محض الأسباب، وإن كان عمر قال فى مثله (نعم نفر من قدر الله الى قدر الله) و ـ من الوجهة الشرعية الصحية ـ خشية تلويث الجهات الاخرى بالجراثيم التى ربما تكون علقت بهم أو بأمتعتهم

(٢) اعلم ان الصحة والبطلان ليسا ـ على التحقيق ـ من الاحكام الوضعية فى شىء، بل من الامور العقلية لأنه بعد ورود امر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج الى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد العقل صحته او بطلانه. ولذا اسقطهما كثير من الاصوليين فلم يعدوهما فى الاحكام

الذمة ، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء ، وما أشبه ذلك [1] من العبارات المنبئة عن هذه المعانى ؛ وكما نقول فى العادات إنها صحيحة بمعنى أنها محصّلة شرعا للأملاك ، واستباحة [2] الأبضاع ، وجواز الانتفاع ، وما يرجع [3] الى ذلك . (والثانى) أن يراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب؛ فيقال هذا عمل صحيح ، بمعنى أنه يرجى [4] به الثواب في الآخرة . ففى العبادات ظاهر . وفي العادات [5] يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع ، وقصد به مقتضى الأمر والنهى ؛ وكذلك في المخيّر إذا عمل به من حيث إن الشارع خيّره ، لا من حيث قصد مجرد حظه فى الانتفاع ، غافلاً عن أصل التشريع . فهذا أيضاً يسمى عملا صحيحاً بهذا المعنى . وهو وإن كان إطلاقاً غريباً لا يتعرض له علماء الفقه ، فقد تعرض له علماء التخلّق كالغزالى وغيره . وهو مما يحافظ عليه السلف المتقدمون . وتأمّلْ ماحكاه الغزالى في كتاب النية والإخلاص من ذلك

المسألة الثانية فى معنى البطلان

وهو مايقابل معنى الصحة . فله معنيان :

(أحدهما) أن يراد به عدم ترتب آثارالعمل عليه فى الدنيا ؛ كما نقول فى العبادات إنها غير مجزئة ، ولا مبرئة للذمة ، ولا مسقطة للقضاء ــ فكذلك نقول إنها باطلة بذلك المعنى . غير أن هنا نظراً ؛ فإن كون العبادة باطلة انما هو

(١) كموافقة أمر الشرع كما قالوه

(٢) ولا يقال حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل ، لأنها قد تترتب على الباطل وقد تتخلف عن الصحيح

(٣) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيعا صحيحا مثلا

(٤) لم يقل يحصل الثواب فى الآخرة ، تفادياً مما اعترض به عليه من أن الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة كما سيأتى

(٥) كما تقدم له فى النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادى ، فلا ثواب الا بهذه النية . وكما سيأتى له فى الواجب العادى كأداء الديون والنفقة على الأولاد ورد الودائع

لمخالفتها لما قصد الشارع فيها ، حسبما هو مبيّن في موضعه ؛ ولكن قد تكون المخالفة راجعة الى نفس العبادة ، [1] فيطلق عليها لفظ البطلان اطلاقاً ؛ كالصلاة من غير نية ، أو ناقصة ركعة أو سجدة ، أو نحو ذلك مما يخل بها من الأصل . وقد تكون راجعة الى وصف خارجي منفك عن حقيقتها وإن كانت متصفة به ؛ كالصلاة [2] في الدار المغصوبة مثلا ، فيقع الاجتهاد — في اعتبار الانفكاك ، فتصح الصلاة ؛ لأنها واقعة على الموافقة للشارع ، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف . — أو في اعتبار الاتصاف ، فلا تصح بل تكون في الحكم باطلة [3] ، من جهة أن الصلاة الموافقة إنما هي المنفكة عن هذا الوصف ، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذلك . وهكذا سائر ما كان في معناها

ونقول أيضا في العادات إنها باطلة ، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعا : من حصول أملاك ، واستباحة فروج ، وانتفاع بالمطلوب . ولما كانت العاديّات في الغالب راجعة الى مصالح الدنيا ، كان النظر فيها راجعاً الى اعتبارين: « أحدهما » من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعا « والثاني » من حيث هي راجعة الى مصالح العباد

فأما الأوّل فاعتبره قوم بإطلاق ، وأهملوا النظر في جهة المصالح ، وجعلوا مخالفة أمره مخالفةَ لقصده بإطلاق ، كالعبادات المحضة سواء . وكأنهم مالوا الى جهة التعبد . وسيأتي في كتاب المقاصد بيان أن في كل ما يعقل معناه تعبدا . واذا كان كذلك ، فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضي بالخروج في ذلك الفعل عن مقتضى خطابه . والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضي بأنها غير

(١) كخلل في بعض شروطها أو أركانها

(٢) وكصوم الايام المنهية

(٣) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية . أما عندهم فيقولون في مثله فاسد لا باطل . وبنوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لا الباطل كما يأتي

مشروعة . وغير المشروع باطل . فهذا كذلك ؛ كما لم تصح العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشارع

وأما الثانى فاعتبره قوم أيضاً لامع إهمال الأول : بل جعلوا الامر منزّلا على اعتبار المصلحة ؛ بمعنى أن المعنى الذى لأجله كان العمل باطلا ينظر فيه : فإن كان حاصلا أو فى حكم الحاصل ، بحيث (١) لايمكن التلافى فيه ، بطل العمل من أصله . وهو الأصل فيما نهى الشرع عنه؛ لأن النهى يقتضى أن لامصلحة للمكلف فيه ، و إن ظهرت مصلحته لبادىء الرأى ، فقد علم الله أن لامصلحة فى فى الإقدام و إن ظنّها العامل . و إن لم يحصل مدة (٢) كان فى حكم الحاصل لكن أمكن تلافيه ، لم يحكم بإبطال ذلك العمل ؛ كما يقول مالك فى بيع المدبر إنه يردّ إلا أن يعتقه المشترى فلا يردّ . فإن البيع إنما منع لحق العبد فى العتق، أو لحق الله فى العتق الذى انعقد سببه من سيده — وهو التدبير ؛ فإن البيع يفيته فى الغالب بعد موت السيد . فاذا أعتقه المشترى حصل قصد الشارع فى العتق ، فلم يردّ لذلك . وكذلك الكتابة الفاسدة تردّ ، مالم يعتق المكاتب . وكذلك بيع الغاصب للمغصوب ، موقوف على إجازة المغصوب منه أورده ؛ لأن المنع إنما كان لحقه ، فاذا أجازه جاز . ومثله البيع والسلف منهى عنه ؛ فإذا

(١) كبيع اللاقيح ، فان المعنى الذى بطل البيع من أجله حاصل مستديم ، لأن بيع مافى بطون الأمهات منعدم فيه ركن البيع، ولا يتأتى تلافى تصحيحه

(٢) لعل الأصل (وإن كان حاصلا مدة أو فى حكم الحاصل) يعنى مدة أيضا، فيكون مقابلا للقسم قبله وتنطبق عليه التفاريع الآتية .فان المفوت غالباً للعتق وهو البيع فى حكم الحاصل، ولكن أثره لم يدم بل ارتفع بالعتق وأمكن تلافى مفوت العتق بسبب عتق المشترى . وإنما قلنا فى حكم الحاصل لأن التفويت انما يظهر أثره بعد موت السيد فهناك كان يغلب عتقه، أعنى إذا لم يوجد مانع كبعض الصور التى يسترق فيها المدبر ولا ينفذ عتقه . أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلا فالمعنى الذى لأجله بطلت حاصل بالفعل ، لكن لمدة وهى ما قبل خروجه حرا بسببها وأمكن التلافى بسبب الحرية .فجعل الامر فى المثال وما قبله منزلا على المصلحة وهى تشوف الشارع للحرية مع إمكان التلافى باهدار بقاء الموجب للبطلان .ومثالا الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلا ، ولكنه لمدة وهى ماقبل الاجازة وإسقاط الشرط اللذين أمكن بهما إهدار الموجب للبطلان

أسقط مشترط السلف شرطه ، جاز ماعقداه ، ومضى على بعض الأقوال . وقد يتلافى بإسقاط الشرط شرعاً [١] كما فى حديث بَرِيرَةَ [٢] . وعلى مقتضاه جرى الحنفية فى تصحيح العقود الفاسدة ؛ [٣] كنكاح الشغار ، والدرهم بالدرهمين ، ونحوهما . الى غير ذلك من العقود التى هى باطلة على وجه ، فيزال ذلك الوجه فتمضي العقدة . فمعنى هذا الوجه أن نهى الشارع كان لأمر ؛ فلمّا زال ذلك الأمر ارتفع النهى ، فصار العقد موافقاً لقصد الشارع : إما على حكم الانعطاف [٤] إن قدَّرنا رجوع الصحة الى العقد الأول ، أوغير حكم الانعطاف ، إن قلنا إنّ تصحيحه وقع الآن لاقبل . وهـذا الوجه بناء على أن مصالح العباد مغلّبة على حكم التعبد

﴿ والثانى من الإطلاقين ﴾ أن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه فى الآخرة ، وهو الثواب . ويتصور ذلك فى العبادات والعادات

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول ، فلا يترتب عليها جزاء ؛ لأنها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها . وقد تكون صحيحة بالاطلاق الأول ولا يترتب عليها ثواب أيضاً . فالأول كالمتعبد رئاء الناس ؛ فإن تلك العبادة غير مجزئة ولا يترتب عليها ثواب : والثانى كالمتصدق بالصدقة يُتبعها بالمنّ والأذى . وقد قال تعالى : (يَا أَيُّهَا الذين آمنوا لا تُبطِلوا صدقاتِكم بالمَنِّ والأذَى كالذى يُنفِقُ مالَهُ رِئاءَ

---

(١) ما قبله كان بإسقاط مشترط السلف . أما هذا فان أهل بريرة لم يسقطوه بل بقوا متمسكين به ، ولكن أسقطه الشارع كما فى الحديث

(٢) تقدم (ص ـ ٢١٥)

(٣) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع ألبتة ، كبيع الملاقيح ، لا ما كان النهى باعتبار وصف عارض فانه يسمى فاسدا . والثانى يمكن تصحيحه باهدار الوصف الموجب للفساد كاسقاط الزيادة فى الربا . ولا يحتاج لعقد جديد كالأمثلة التى ذكرها

(٤) وانسحاب آثار العقد الاول على ماتم بعد زوال الوصف

النّاس) الآية ![1] وقال: (لئِنْ أشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ[2]). وفي الحديث[3]: « أبْلِغي زيدَ بنَ أرقمَ أنه قد أبطلَ جهادَه معَ رسولِ الله ﷺ إنْ لمْ يتُبْ » على تأويل من جعل الإبطال حقيقة [4].

وتكون أعمال العادات باطلة أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا. فالاول كالعقود المفسوخة شرعاً. والثاني كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة، من غير التفات الى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهها، والعقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق، لا بالقصد الى ذلك؛ فهي أعمال مُقَرّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا. فروعي فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقى جهة قصد الامتثال مفقودة، فيكون مايترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً؛ لأن الاعمال بالنيات. والحاصل أن هذه الأعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد، إن وافقت قصد الشارع بقيت ببقاء حياة العامل؛ فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا وبطلت (ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وما عِنْدَ اللهِ باقٍ) (مَنْ كانَ يُريدُ حرثَ الآخرةِ نَزِدْ لهُ في حَرْثِهِ. ومَنْ كانَ يُريدُ حَرْثَ الدنيانؤتِهِ منها، وما لَهُ في الآخرةِ مِنْ نَصيب) (أذْهَبْتُم

---

(١) فقد قضت الآية بأنها كالعدم في الآخرة، لانها كتراب على حجر صلد نزل عليه وابل فلم يترك له أثرا. وظاهر أن هذا باعتبار الآخرة

(٢) فالعبادة التي حصل فيها الاشراك مع الله باطلة بالمعنيين أي في الدنيا والآخرة

(٣) رواه أحمد ـ وقد ذكره بطوله في الجزء الاول من التيسير (كتاب البيوع) ولم يذكر راويه ـ وضعفه الزرقاني على الموطأ وقال لفظه منكر. وليس الحديث في الموطأ. قال في تحرير الاصول رواه أحمد قال عبد الهادي اسناده جيد. وفي رواية التيسير (بئس ما شريت وبئس ما اشتريت) فلا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأن إنكار عائشة راجع الى البيع لاجل مجهول لالتفاوت الثمنين

(٤) يعني ويكون من الاطلاق الثاني

طَيِّبَاتِكُمْ فى حَياتِكُمُ الدُّنيا واستَمْتَعتُم بِها) وما أشبه ذلك مما هو نص، أو ظاهر، أو فيه إشارة الى هذا المعنى . فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم فى الاعمال العادية، أن يضيفوا اليها قصدا يجدون به أعمالهم فى الآخرة . وانظر فى الإحياء وغيره

المسألة الثالثة

ماذكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثانى يحتمل تقسيما، لكن بالنسبة الى الفعل العادى ؛ إذ لايخلو الفعل العادى — إذا خلا عن قصد التعبد — أن يفعل بقصد أو بغير قصد . والمفعول بقصد إما أن يكون القصد مجرد الهوى والشهوة، من غير نظر فى موافقة قصد الشارع أو مخالفته ؛ وإما أن ينظر مع ذلك فى الموافقة فيفعل، أو فى المخالفة فيترك ؛ إما اختيارا، وإما اضطرارا . فهذه أربعة أقسام

(أحدها) أن يفعل من غير قصد ؛ كالغافل والنائم . فقد تقدم أن هذا الفعل لايتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير، فليس فيه ثواب ولا عقاب ؛ لأن الجزاء فى الآخرة انما يترتب على الاعمال الداخلة تحت التكليف . فما لايتعلق به خطاب تكليف لايترتب عليه ثمرته

(والثانى)، أن يفعل لقصد نيل غرضه مجردا ؛ فهذا أيضاً لاثواب له على ذلك كالأول، وإن تعلق به خطاب التكليف أو وقع واجباً ؛ كأداء الديون، ورد الودائع والأمانات، والإنفاق على الأولاد، وأشباه ذلك . ويدخل تحت هذا ترك المنهيات بحكم الطبع ؛ لأن الأعمال بالنيات . وقد قال فى الحديث :[1] «فمن كانت هِجْرَتُه الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله . ومن كانت هِجْرَتُه الى دُنْيَا يُصيبها أو إلى امرأةٍ يَنكِحُها فهجرتُه إلى ماهاجرَ إليه » ومعنى الحديث متفق عليه ومقطوع به فى الشريعة . فهذا القسم والذى قبله باطل

(١) أوله : (انما الاعمال بالنيات، وانما لكل امرىء مانوى) . قال فى الترغيب : رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى

بمقتضى الإطلاق الثانى

(والثالث) أن يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً ؛ كالقاصد لنيل لذته من المرأة الفلانية ، ولمّا لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها ، عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلاً له الى ماقصد . فهذا أيضاً باطل بالإطلاق الثانى ، لأنه لم يرجع الى حكم الموافقة الا مضطراً ، ومن حيث كان موصلاً الى غرضه ، لا من حيث أباحه الشرع ـ وإن كان غير باطل بالإطلاق الأول . ومثل ذلك الزكاة [1] المأخوذة كرهاً ، فإنها صحيحة على الإطلاق الأول ؛ إذ كانت مسقطة للقضاء ، ومبرئة للذمة ؛ وباطلة على هذا الإطلاق الثانى . وكذلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها فى الدنيا ، أو استحياءً من الناس ، أو ما أشبه هذا . ولذلك كانت الحدود كفارات فقط [2] ؛ فلم يخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على حال . وأصل ذلك كون الأعمال بالنيات

(والرابع) ، أن يفعل لكن مع استشعار الموافقة اختياراً ؛ كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح ، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله . فهذا القسم انما يتعين النظر فيه فى المباح . أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال ، أو المنهى عنه يتركه بذلك القصد أيضاً ، فهو من الصحيح بالاعتبارين . كما أنه لو ترك المأمور به

---

(١) قال (ومثل ذلك) لانه أتى به لمجرد الفائدة المناسبة ، والا فهذا ليس من موضوع المسألة ، لان الزكاة من العبادات

(٢) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه . وهذا بالنسبة للامام . أما بالنسبة لمن أقيمت عليه فلا خطاب يتوجه عليه فيها ، فلا ينتظر أن تكون له نية ، لان اقامة الحد ليست من فعله . الا أنه يبقى الكلام فيما اذا طلبها كماعز رضى الله عنه والغامدية والجهنية ، طلبوا اقامة الحد للطهر من الزنا فتم الرجم ، وقال عليه الصلاة والسلام لخالد حين سب الغامدية (مهلا ياخالد فقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له) ولما صلى على الجهنية قال له عمر رضى الله عنه : أتصلى عليها وقد زنت؟ قال له عليه الصلاة والسلام (لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم . وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل) والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لاغير لانه الذى ورد فى الحديث فى هؤلاء الذين جادوا بانفسهم لله : وقد يقال ان الطلب غير اقامة الحد الذى هو من فعل الغير فليس فيه الا التكفير ، أما الطلب من المحدود كما حصل من هؤلاء فعمل آخر مستقل ، له فضله ونيته ، كما يدل عليه قوله (أن جادت بنفسها لله) وهذا عمل دينى خطير فلا يحرم ثوابه

أو فعل المنهى عنه قصداً للمخالفة ، فهو من الباطل بالاعتبارين . فإنما يبقى النظر فى فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير ، فاختار أحد الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه ؛ فتحتمل فى النظر ثلاثة أوجه : «أحدها» أن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول ، باطلاً بالاعتبار الثانى . وهذا هو الجارى على الأصل المتقدم فى تصور المباح بالنظر الى نفسه ، لا بالنظر الى مايستلزم . «والثانى» أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً ، بناء على تحريه فى نيل حظه مما أذن له فيه ، دون مالم يؤذن له فيه . وعلى هذا نبه الحديث[1] فى الأجر فى وطء الزوجة ؛ وقولهم : أيقضي شهوته ثم يؤجر ؟! فقال : «أرأيتم لو وضعها فى حرام! » وهذا مبسوط فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب . «والثالث» أن يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً — فى المباح الذى هو مطلوب الفعل بالكل ، وصحيحا بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثانى — فى المباح الذى هو مطلوب الترك بالكل . وهذا هو الجارى على ماتقدم فى القسم الأول من قسمى الأحكام. ولكنه مع الذى قبله باعتبار أمر خارج عن حقيقة الفعل المباح ، والأول بالنظر اليه فى نفسه

فصل

وأما ماذكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثانى ، فلا يخلو أن يكون عبادة ، أو عادة . فإن كان عبادة فلا تقسيم فيه على الجملة . وإن كان عادة فإما أن يصحبه مع قصد التعبد قصد الحظ ، أو لا . والأول إما أن يكون قصد الحظ غالباً أو مغلوباً فهذه ثلاثة أقسام «أحدها» مالا يصحبه حظ . فلا إشكال فى صحته . «والثانى[2]» كذلك ؛ لأن الغالب هو الذى له الحكم ، وما سواه فى حكم المطّرح «والثالث» محتمل لأمرين : أن يكون صحيحاً بالاعتبار الثانى أيضا ، إعمالاً للجانب المغلوب ، واعتباراً بأن جانب الحظ غير قادح فى

---

(١) رواه مسلم . ولفظه : أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر ؟! قال : (أرأيتم لو وضعها فى حرام ، أكان عليه فيها وزر ؟ فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له أجر)

(٢) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوبا . فالنشر على عكس اللف

العاديّات ، بخلاف العباديّات ؛ وأن يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثانى إعمالاً لحكم الغلبة . وبيان هذا التقسيم والدليل عليه مذكور فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب . والحمد لله

﴿ النوع الخامس فى العزائم والرخص والنظر فيه فى مسائل ﴾

المسألة الأولى

العزيمة[1] ماشرع من الأحكام الكلية ابتداء . ومعنى كونها كلية أنها لاتختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض ؛ كالصلاة مثلا فإنها مشروعة على الاطلاق والعموم فى كل شخص وفى كل حال . وكذلك الصوم ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، وسائر شعائر الإسلام الكلية . ويدخل تحت هذا ماشرع لسبب مَصلحىّ في الأصل ؛ كالمشروعات المتوصل بها الى إقامة مصالح الدارين ، من البيع ، والاجارة، وسائر عقود المعاوضات . وكذلك أحكام الجنايات ، والقصاص ، والضمان . وبالجملة جميع كليات الشريعة . ومعنى شرعيتها ابتداءً أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية[2] على العباد من أوّل الأمر ، فلا يسبقها حكم شرعى قبل ذلك . فإن سبقها وكان منسوخاً بهذا الأخير، كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة .

---

(١) المحققون على أنه لا تطلق العزيمة الا فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها . أما ما لا رخصة فيه بحال فلا يطلق عليه عزيمة وان كان حكما ابتدائيا كليا . فالتعريف للعزيمة شامل لها وذلك خلاف رأى المحققين

(٢) لا ينافى هذا ـ وما يأتى له فى المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الاباحة ـ جعله العزيمة والرخصة أحكاما وضعية، فان الصوم والصلاة مثلا يتعلق بهما حكم تكليفى هو الوجوب مثلا ، وحكم وضعى هو كونهما عزيمة أو رخصة. قال فى التحرير : للشارع فى الرخص حكمان كونها وجوبا أو ندبا أو اباحة وهى من احكام التكليف ، وكونها مسببة عن عذر طارىء فى حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الاصل ، وهو من أحكام الوضع . فايجاب الجلد للزانى من أحكام الاقتضاء من وجه ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسببا عن الزنا . وعليه مشى الأبهرى

ولا يخرج عن هذا ما كان من الكليات وارداً على سبب ؛ فان الأسباب قد تكون مفقودة قبل ذلك ، فإذا وجدت اقتضت أحكاما ؛ كقوله تعالى : (يأيُّها الذين آمنوا لاَ تَقُولُوا رَاعِنَا) وقوله تعالى : (ولاَ تَسبُّوا الذينَ يَدْعُون مِنْ دُونِ اللهِ) وقوله تعالى : (ليس عليكم جُناحٌ أنْ تَبْتغوافَضلا مِن رَبِّكم) وقوله تعالى: (علمَ اللهُ أنكم كُنْتُم تَخْتَانونَ أنفُسَكم) الآية ؛ وقوله : (فَمَنْ تَعجَّلَ في يَومَيْنِ فلا إثْمَ عليه . ومَنْ تأخرَ فلا إثْمَ عليه) وما كان مثل ذلك؛ فانه تمهيد لأحكام وردت شيئاً بعد شيء بحسب الحاجة الى ذلك . فكل هذا يشمله اسم العزيمة ، فإنه شرعٌ ابتدائيٌّ حكماً[1] . كما أن المستثنيات من العمومات وسائر المخصوصات كلياتٌ ابتدائية أيضاً ؛ كقوله تعالى : (ولاَ يحلُّ لكم أنْ تأخذُوا مِمَّا آتَيْتموهُنَّ شيئاً إلاّ أنْ يخافا أن لاَ يُقيما حُدُودَ الله) وقوله تعالى: (ولا تَعْضُلوهنّ لِتَذْهَبوا بِبَعْضِ ما آتيتموهُنّ إلاّ أنْ يأتِينَ بفاحِشةٍ مُبَيِّنة) وقوله تعالى : (اقْتُلوا المُشركينَ) ونهى[2] ﷺ عن قتل النساء والصبيان . هذا وما أشبهه من العزائم؛ لأنه راجع الى أحكام كلية ابتدائية

وأما الرخصة فما شُرع لعذرٍ شاقٍّ ، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع ، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه . فكونه مشروعاً لعذر هو الخاصة التي[3] ذكرها

(١) لعل أصل العبارة (فانه حكم كليّ شرع ابتداء) ولا داعي للفظ حكما لان الابتداء حقيقي في جميع هذه الامثلة ، الا في آية (علم الله أنكم) فانها من قبيل الناسخ وهو ابتدائي حكما كما تقدم له

(٢) روى في التيسير عن ابن عمر رضي الله عنه قال (وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهى عن قتل النساء والصبان) أخرجه الستة الا النسائي

(٣) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الاصوليين بأن تعريفهم غير مانع، وأنه لولا زيادته كلمة (شاقة) لاختل التعريف ودخل في الرخصة القراض وما معه . ولكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هذه الخاصة، بل قالوا (ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر) ولا يخفى أن هذه الخاصة التي ذكروها لا تبقي شيئا من القراض وما معه داخلا في الرخصة ، لان معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولا به لولا العذر، ولا شيء من ذلك في القراض وما معه

علماء الأصول

وكونه شاقا فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة ، من غير مشقة موجودة ، فلا يسمى ذلك رخصة ؛ كشرعية القراض مثلا ، فإنه لعذر فى الأصل وهو عجز صاحب المال عن الضرب فى الأرض ؛ ويجوز حيث لاعذر ولاعجز. وكذلك المساقاة ، والقرض ، والسلم . فلا يسمى هذا كله رخصة وان كانت مستثناة من أصل ممنوع . وانما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات . والحاجيات لاتسمى عند العلماء باسم الرخصة . وقد يكون العذر راجعاً الى أصل تكميلى فلا يسمى رخصة أيضاً . وذلك أن من لايقدر على الصلاة قائماً ، أو يقدر بمشقة ، فمشروعٌ فى حقه الانتقالُ الى الجلوس ، وان كان مخلا بركن من أركان الصلاة ، لكن بسبب المشقة استثنى فلم يتحتم عليه القيام . فهذا رخصة محققة. فإن كان هذا المترخص إماماً فقد جاء فى الحديث : « إنما جُعل الإمامُ ليؤتمَّ به ـ ثم قال : وإن صلّى جالساً فصلُّوا جلوساً أجمعون[1] » فصلاتهم جلوساً وقع لعذر ، إلا أن العذر فى حقهم ليس المشقة ، بل لطلب الموافقة[2] للإمام وعدم المخالفة عليه . فلا يسمى مثل هذا رخصة ، وإن كان مستثنى لعذر

وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلى ، يبيّن لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء . فلذلك لم تكن كليّات فى الحكم ؛ وإن عرض لها ذلك فبالعرَض . فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر ، فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم . هذا وإن كانت

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا الترمذى بلفظ: (وإذا صلى قاعدا فصلوا قعوداً أجمعون)
(٢) هذا هو الأصل التكميلى. فصلاة الامام جالسا رخصة ، وموافقتهم له ليس برخصة

آيات الصوم نزلت دفعة واحدة ، فإن الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة . وكذلك أكل الميتة للمضطر فى قوله تعالى : (فمن اضطر) الآية !

وكونه مقتصراً به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه (١) ؛ وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية ، وما شرع من الرخص ؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة . فإن المصلى إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع الى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم . والمريض اذا قدر على القيام فى الصلاة لم يصل قاعداً ، واذا قدر على على مس الماء لم يتيمم . وكذلك سائر الرخص . بخلاف القرض ، والقراض ، والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة ، فإنه ليس برخصة فى حقيقة هذا الاصطلاح ؛ لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر . فيجوز للانسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة الى الاقتراض ، وأن يساقى حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه ، وأن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار . وكذلك ما أشبهه . فالحاصل أن العزيمة راجعة الى أصل كلى ابتدائى . والرخصة راجعة الى جزئى مستثنى من ذلك الأصل الكلى

فصل

وقد تطلق الرخصة على ما استثنى من أصل كلى يقتضى المنع مطلقاً ، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق ، فيدخل فيه القرض ، والقراض ، والمساقاة ، ورد

---

(١) يلوح أنه حكم مفرع على الرخصة لازم لها ، ولا يتوقف تعريفها عليه ، لأنه تم بالقيود قبله . بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرجه بقيد المشقة . فان كان مراده أنه لا بد منه فى التعريف فغير ظاهر . وان كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة فظاهر . وهو مفهوم من تعريفها بما شرع لعذر شاق ، لان موضع الحاجة هو العذر الشاق . فعند زوال هذا العذر لا يوجد محل الرخصة . فلا يتأتى الترخص حينئذ

الصاع من الطعام فى مسألة المصرّاة ، وبيع العريّة بخرصها تمرا ، وضرب الدية على العاقلة ، وما أشبه ذلك • وعليه يدل قوله : «نَهى عن بيعِ ما ليسَ عِندَكَ[1]» « وأرخَصَ فى السَّلَم » وكل هذا مستند الى أصل الحاجيات • فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول فى هذا الأصل ، فيجرى عليها حكمها فى التسمية ، كما جرى عليها حكمها فى الاستثناء من أصل ممنوع . وهنا أيضا يدخل ماتقدم فى صلاة المأمومين جلوساً اتّباعا للامام المعذور ، وصلاة الخوف المشروعة بالامام كذلك أيضاً ، لكنّ هاتين المسألتين تستمدّان من أصل التكميلات[2] لا من أصل الحاجيات . فيطلق عليها لفظ الرخصة وإن لم تجتمع معها فى أصل واحد ، كما أنه قد يطلق لفظ[3] الرخصة وإن استمدت من أصل الضروريات ، كالمصلى لايقدر على القيام ، فإن الرخصة فى حقه ضرورية لاحاجية ، وإنما تكون حاجية إذا كان قادراً عليه ، لكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه . وهذا كلّه ظاهر

فصل

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن هذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التى دل عليها قوله تعالى : (ربّنا ولا تَحمِلْ علينا إصْراً كما حَمَلْتَه على الّذينَ مِن قَبلِنا) . وقوله تعالى : (ويَضَعُ عنهم إصرَهم والأغلال

---

(١) يشير الى جزء من حديث أخرجه فى التيسيرعن أصحاب السنن وصححه الترمذى ولفظه. (لايحل سلف وبيع ، ولا شرطان فى بيع ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ماليس عندك)

(٢) أى التكميلات للتحسينيات . فان الجماعة على العموم من أصل التحسينيات . وموافقة الامام فى الجلوس مكمل لها . كما أن قسمة الجيش الى فرقتين تؤديان الصلاة مع الامام تكميل لها أيضا . وليس فى المسألتين خاصة المشقه حتى يندرجا فى سلك الرخصة بالمعنى الاول

(٣) أى بغير الاطلاق الاول . لان مثل هذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة • بل إن صلاته جالسا هى العزيمة . فالرخصة بالاطلاق الاول إنما تكون فى أصل الحاجيات لا غير . فما كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الاول ، وان أطلقت عليه بالمعنى الذى فى هذا الفصل

الَّتى كانَتْ عَلَيهِم) فإن الرخصة فى اللغة راجعة الى معنى اللين ؛ وعلى هذا يحمل ماجاء في بعض الأحاديث[١]: « أنه عليه الصلاة والسلام صنعَ شيئاً ترخَّصَ فيه » ويمكن أن يرجع اليه معنى الحديث الآخر[٢]: « إن اللهَ يُحبّ أن تؤتَى رُخَصُه كما يُحبّ أن تُؤتَى عزائمُه » وسيأتى بيانه بعد إن شاء الله . فكان ماجاء فى هذه الملة السمحة من المسامحة واللين رخصة ، بالنسبة الى ماحمله الأمم السالفة من العزائم الشاقة

فصل

وتطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً[٣]، مما هو راجع الى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم . فإن العزيمة الأولى هى التى نبه عليها قوله : (وما خَلَقْتُ الجنّ والإنسَ إلاّ ليَعبُدُونِ) وقوله : (وأْمُرْ أهْلَكَ بالصلاةِ واصْطَبِرْ عليها . لانسألُك رِزْقاً) الآية ! وما كان نحو ذلك ، مما دل على أن العباد ملك الله على الجملة والتفصيل ؛ فحُقّ عليهم التوجهُ اليه ، وبذلُ المجهود فى عبادته ؛ لأنهم عباده وليس لهم حق لديه ، ولا حجة عليه . فاذا وهب لهم حظًا ينالونه فذلك كالرخصة لهم ؛ لأنه توجهٌ الى غير المعبود ، واعتناء بغير ما اقتضته العبودية

فالعزيمة فى هذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهى ، على الإطلاق والعموم ؛ كانت الأوامر وجوباً أو ندباً ، والنواهى كراهةً أو تحريماً ، وترك[٤]

(١) روى فى التيسير عن البخارى ومسلم: صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا ترخص فيه ، فتنزه عنه قوم . فبلغه ذلك فخطب فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال : (مابال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؟ فوالله إنى لأعلمهم بالله وأشدهم له خشية)

(٢) تقدم (ص ــ ١٢٧)

(٣) عن القيود والاعتبارات التى لوحظت فى الاطلاقات الثلاثة السابقة . فهو أوسع الاطلاقات الاربعة ، ولكنه على ماترى منظور فيه الى الخاصة من أرباب الاحوال

(٤) هو محلّ الفرق بين هذا الاطلاق وغيره

كل مايشغل عن ذلك من المباحات ، فضلا عن غيرها ؛ لأن الأمر من الآمر مقصود أن يمتثل على الجملة . والإذن فى نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة . فيدخل فى الرخصة على هذا الوجه كل ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلف. فالعزائم حق الله على العباد ، والرخص حظ العباد من لطف الله . فتشترك المباحات مع الرخص على هذا الترتيب ؛ من حيث كانا معاً توسعة[1] على العبد ، ورفع حرج عنه، وإثباتاً لحظه ، وتصير المباحات — عند هذا النظر — تتعارض مع المندوبات على الأوقات ؛ فيؤثر حظه[2] فى الأخرى على حظه فى الدنيا ، أو يؤثر حق ربه على حظ نفسه ؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً ، أو آخذاً له حقاً لربه ، فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله ، وحق الله هو المقدم المقصود . فإن على العبد بذل المجهود ، والرب يحكم مايريد

وهذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال ، ويعتبره أيضاً غيرهم ممن رقى عن الأحوال ، وعليه يربون التلاميذ . ألا ترى أن من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة ، حتى آل الحال بهم أن عدوا أصل الحاجيات كلها أو جلها من الرخص ، وهو مايرجع الى حظ العبد منها[3] ، حسبما

---

(١) شامل للرخصة بالمعنى المعروف وبالمعنى الذى أريد هنا. وقوله (ورفع حرج عنه) خاص بمحل الرخص المعروف. وقوله (واثباتا لحظه) هذا مازاده هنا على ماسبق، وهو تلك المباحات التى تشغل عن مقام العبودية

(٢) أى فتارة يقدم المندوب على المباح فيؤثر حظه فى الآخرة على حظه فى الدنيا. وفى هذه الحالة يصح أن يقال أيضا إنه آثر حق ربه المطلوب بفعل هذا المندوب على حظ نفسه وهو المباح . وتارة يقدم المباح على المندوب ، لكن بقصد أن من حق الله عليه الا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتوسعة بهذا المباح. وحينئذ يكون آخذاً للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه ، وإن كان فى ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح الا انه تابع. فعلى التقدير الأول يكون رفع المباح وباعده عن عمله رأسا. وعلى الثانى يكون فعل المباح لكن على أنه حق لربه لا لحظ نفسه

(٣) وأما مايرجع الى حق الله منها فليس من الرخص كما أشرنا اليه

بان لك فى هذا الإطلاق الأخير. وسيأتى لهذا الذى ذهبوا اليه تقرير فى هذا النوع ان شاء الله تعالى

فصل

ولما تقررت هذه الإطلاقات الأربعة ، ظهر أن منها ماهو خاصّ ببعض الناس ، وما هو عامّ للناس كلهم . فأما العام للناس كلهم فذلك الإطلاق الأول ؛ وعليه يقع التفريع فى هذا النوع . وأما الإطلاق الثانى فلا كلام عليه هنا ، إذ لاتفريع يترتب عليه ؛ وإنما يتبين به أنه إطلاق شرعى . وكذلك الثالث . وأما الرابع فلما كان خاصاً بقوم لم يتعرض له على الخصوص . إلا أن التفريع على الأول يتبين به التفريع عليه ، فلا يفتقر الى تفريع خاص بحول الله تعالى

المسألة الثانية

حكم الرخصة الإباحة مطلقاً[1] من حيث هى رخصة . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) موارد النصوص عليها كقوله تعالى : (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ ولا عاد فلا إِثْمَ عليه) وقوله : (فمنِ اضْطُرَّ فى مَخْمَصَةٍ غيرَ مُتجانِفٍ لإِثْمٍ فإنّ اللهَ غَفورٌ رَحيم) وقوله : (وإذا ضَرَبْتُم فى الأرض فليسَ عليكم جُناحٌ أنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصلاة) الآية ؛ وقوله : (مَنْ كفرَ باللهِ مِنْ بَعدِ إيمانِه إلا مَنْ أُكرِهَ وقَلْبُه مُطْمَئِنٌّ بالإيمان) الآية الى آخرها[2]، وأشباه ذلك من

---

(١) أى من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو الندب

(٢) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم . وقد استثنى منه من أكره وقلبه مطمئن بالايمان ، يعنى فلا غضب ولا عذاب أى فلا إثم عليه . فالترخيص للمؤمن بالقول فى هذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والاثم ، وهو معنى الاباحة على أحد المعنيين السابقين فى الكلام على المباح

النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم مجرداً لقوله : (فلا إثمَ عليه) وقوله : (فإنّ اللهَ غفورٌ رحيم) ولم يرد فى جميعها أمر يقتضى الإقدام على الرخصة ؛ بل إنما أتى بما ينفى المتوقع فى ترك أصل العزيمة ، وهو الإثم والمؤاخذة ؛ على حد ماجاء فى كثير من المباحات بحق الأصل ، كقوله تعالي : (لا جُناحَ[1] عليكم إن طَلَّقتُم النِّساءَ مالمْ تَمَسُّوهُنّ أو تَفرِضوا لهُنَّ فريضة) (ليسَ عليكم جُناحٌ أنْ تبتَغوا[2] فضلا من رَبِّكم)(ولا جُناحَ عليكم فيما عَرَّضتُم به من خِطبَةِ النِّساء) الى غير ذلك من الآيات المصرحة بمجرد رفع الجناح ، وبجواز الاقدام خاصة . وقال تعالى : (ومَنْ كانَ مريضاً أو على سفَرٍ فعدةٌ من أيام اخر[3]) وفي الحديث[4] :« كنا نُسافر مع رسول الله ﷺ . فمنا المقْصِر[5] ومنا المُتم ولا يَعيبُ[6] بعضُنا على بعض » والشواهد على ذلك كثيرة

(والثانى) أن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه

---

(١) أى لاتبعة مهر، فلا تطالبون به الا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو مع عدم المس. وهذا المعنى هو الظاهر. وقيل لا وزر ، فكأنه لما كثر ذم الطلاق فهموا أنه لا يجوز، فقال لا جناح. ولكن هذا المعنى كما ترى ، اذا نظر فيه الى بقية الكلام . وكلام المؤلف مبنى على المعنى الثانى

(٢) لما تحرجوا عن التجارة فى موسم الحج لانها تستدعى جدالا وقد نهوا عن الجدال ،سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية

(٣) أى إن أفطر فعليه عدة ،لكنه لم يأت فيه بمايقتضى جواز الاقدام عليه. وظاهر أن الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف ، لكن مابعدها وهو قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر)معناه أنه لا يريد حرجكم فهو يرفع عنكم إثم الافطار فى المرض والسفر . وبهذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف. أما مجرد عدم ذكر حكم الافطار من وجوب أو حرمة فلا يفيد المطلوب . وتامل

(٤) قال الشوكانى فى نيل الاوطار : الحجة الثالثة مافى صحيح مسلم وغيره (أن الصحابة كانوا يسافرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنهم القاصر ومنهم المتم ومنهم الصائم ومنهم المفطر لا يعيب بعضهم على بعض) . كذا قال النووى فى شرح مسلم ولم نجد فى صحيح مسلم قوله (فمنهم القاصر ومنهم المتم) وليس فيه الا أحاديث الصوم والافطار اهوهو كما قال الشوكانى

(٥) من أقصر على لغة فيه

(٦) وذلك يدل على الاباحة

حتى يكون من ثقل التكليف فى سعة واختيار : بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة . وهذا أصله الإباحة ؛ كقوله تعالى : (هو الذى خَلَقَ لكم مافى الأرضِ جَميعًا) (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينةَ اللهِ التي أَخرجَ لِعبادهِ والطيِّباتِ مِنَ الرِّزق)(متاعاً لَكُم ولأنعامِكم)بعدتقرير نعم كثيرة . وأصل الرخصة[1] السهولة ، ومادة رخص للسهولة واللين : كقولهم شيء رَخْصٌ بيّن الرخوصة ، ومنه الرُّخْص ضد الغَلاء ، ورُخِّص له فى الأمر فترخَّص هو فيه ، إذا لم يُستقصَ له فيه فمالَ هو الى ذلك ، وهكذا سائر استعمال المادة

(والثالث) أنه لو كانت الرخص مأموراً بها ندباً أو وجوباً لكانت عزائم لارخصاً . والحال بضد ذلك . فالواجب هو الحتم واللازم الذى لاخيرة فيه، والمندوب كذلك من حيث مطلق الأمر ؛ ولذلك لايصح أن يقال فى المندوبات إنها شرعت للتخفيف والتسهيل ، من حيث هي مأمور بها . فإذا كان كذلك ثبت أن الجمع بين الأمر والرخصة جمعٌ بين متنافيين . وذلك يُبيّن أن الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هى رخصة

فان قيل هذا معترض من وجهين :

أحدها أن ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة ؛ إذ لايلزم من رفع الجناح والإثم عن الفاعل للشيء ، أن يكون ذلك الشيء مباحاً ، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً . أما أولا فقد قال تعالى : (إنّ الصَّفَا والمَرْوَةَ مِنْ

---

(١) اى وقد ورد إطلاق الشارع هذه المادة بهذا المعنى ، كما فى الحديث (إن الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه) .وكثيرا ما يرجعون فى بيان المعانى الشرعية الى معرفة المعانى اللغوية .لكن ماهنا حكم شرعى وكون الاحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها الى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أن يكون استئناسا لادليلا فى مسألة اصولية . والمؤلف وإن كان من عادته أن يجمع على مدعاه مايتيسر له من أدلته قوية وغيرها ،الا انه ــ فى العادة ــ يجعل هذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أن غرضه منها الاستئناس ، لا أنها من صلب الادلة كظاهر صنيعه هنا

شعائِرِ اللهِ ، فَمَنْ حَجَّ البيْتَ أو اُعتمرَ فلا جُناحَ عليه أن يَطَّوَّفَ بهما) وهما مما يجب الطواف بينهما . وقال تعالى : (ومَنْ تأخَّر فلاَ إثمَ عليه لِمَنِ اتّقى) والتأخرُ مطلوب طلب الندب ، وصاحبه أفضل عملا من المتعجِّل . الى غير ذلك من المواضع التى فى هذا المعنى ، ولا يقال إن هذه المواضع نزلت على أسباب ، حيث توهموا الجناح كما ثبت فى حديث عائشة[1] .لأنا نقول : مواضع الإباحة أيضا نزلت على أسباب ، وهى توهم الجناح كقوله تعالى : (ليس عليكم جناحٌ أن تَبتَغوا فضلاً مِنْ ربِّكم) وقوله : (ولا عَلَى أنفسِكم أن تأكلوا[2] مِنْ بُيوتِكم) الى آخرها . وقوله : (ليسَ على الأعمى حرجٌ ولا على الأعرجِ حرجٌ ولا على المريضِ حَرَج) (ولا جُناحَ[3] عليكم فِيما عَرَّضْتُم به مِنْ خِطْبَةِ النِّساء) جميع هذا وما كان مثله متوهَّم فيه الجناح والحرج .و إذا استوى الموضوعان ، لم يكن فى النص على رفع الإثم والحرج والجناح دلالةٌ على حكم الإباحة على الخصوص . فينبغى أن يؤخذ حكمه من محل آخر ودليل خارجى.

والثانى أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها . فالمضطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية ؛ ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة ، وأنه سُنّةٌ ؛ وقيل فى قصر المسافر إنه فرض أو سنة أو

---

(١) الحديث بطوله فى البخارى (باب وجوب الصفا والمروة) وهو خاص بآية (إن الصفا). أما قوله (ومن تأخر فلا اثم عليه) فانه ـ كما جاء فى روح المعانى ـ رد على الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر

(٢) كان الرجل الغنى يدعو الرجل من أهله الى طعام فيقول: انى لأجنح ان آكل منه ـ والجنح الحرج ـ ويقول : المسكين أحق به منى. فنزلت الآية اه تيسير

(٣) لم أر فى كتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكرا لسبب نزول هذه الآية أو ما يفيد أنهم توهموا الحرج . فلذا قال : هذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج. وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالفعل ونزلت الآيات لنفى ذلك التوهم، وما كان شأنه ذلك وان لم يحصل فيه توهم بالفعل حتى كان سببا للنزول. فيكون ذكر هذه الآية وجيها. لكنه لا يناسب قوله فى الدخول على هذه الآيات (مواضع الاباحة أيضا نزلت على أسباب وهى توهم الجناح كقوله تعالى الخ) فلعله يريد التوهم ولو شأنا وان لم يكن سببا للنزول

مستحب . وفي الحديث[1] : «إنّ اللهَ يُحبّ أن تُؤتَى رُخَصُه[2]» وقال ربُّنا تعالى: (يُريدُ اللهُ بِكمُ اليُسرَ ولا يُريدُ بِكمُ العُسرَ) الى كثير من ذلك . فلم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل

فالجواب عن الأول أنه لا يُشك أن رفع الحرج والإثم في وضع اللسان إذا تجرد عن القرائن ، يقتضي الإذن فى التناول والاستعمال . فاذا خُلّينا واللفظ كان راجعاً الى معنى الإذن فى الفعل على الجملة . فان كان لرفع الجناح والحرج سبب خاص ، (فَلَنا) أن نحمله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب . فقد يتوهم فيما هو مباح شرعا أن فيه إثماً ، بناء على إستقرار عادة تقدمت ، أو رأى عرض ، كما توهم بعضهم الإثم في الطوف بالبيت بالثياب ، وفى بعض المأكولات حتى نزل : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينةَ اللهِ التى أخرجَ لِعبادِهِ والطيِّباتِ مِنَ الرِّزق) وكذلك فى الأكل من بيوت الآباء والأمهات وسائر من ذكر فى الآية ، وفى التعريض بالنكاح فى العدّة وغير ذلك . فكذلك قوله : (فلا جُناحَ عليه أنْ يَطّوَّفَ بهما) يعطى معنى الإذن . وأما كونه واجباً[3] فمأخوذ من قوله : (إنّ الصفَا والمرْوَةَ مِنْ شعَائرِ اللهِ) أو من دليل آخر . فيكون التنبيهُ هنا على مجرد الإذن الذى يلزم الواجبَ من جهة مجرّد الإقدام ، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه . (ولنا) أن نحمله[4] على خصوص السبب ،

(١) تقدم (ص ـ ١٧٢)

(٢) أى والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى . وأيضا إرادته تعالى لنا اليسر ومحبته لذلك تقتضى أن الرخص محبوبة له تعالى . وأقل ذلك أن تكون مطلوبة طلب المندوب

(٣) ويكون مثاله أن يجاب سائل فاتته صلاة الظهر مثلا وظن انه لا يجوز قضاؤها عند الغروب فيقال له : لا جناح عليك إن صليتها فى هذا الوقت . فالغرض إجابته بمقدار مايدفع شبهته ، لا بيان أصل وجوب الظهر عليه

(٤) أى فيكون المراد منه الطلب والوجوب . ولوحظ فى هذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف ، لمكان إساف ونائلة (الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة) فنزلت الآية بطلب السعى ولوحظ فى التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم . ويكون قوله من شعائر الله صارفا للفظ (لاجناح) عن أصل وضعه من رفع الاثم فقط.

ويكون مثل قوله فى الآية : (من شعائر) قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه فى أصل الوضع . أما ماله سبب مما هو فى نفسه مباح ، فيستوى مع مالاسبب له فى معنى الإذن . ولا إشكال فيه . وعلى هذا الترتيب يجرى القول فى الآية الأخرى [(١)] وسائر ما جاء فى هذا المعنى

والجواب عن الثانى أنه قد تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين . فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب الى عزيمة أصلية [(٢)] ، لا إلى الرخصة بعينها . وذلك أن المضطر الذى لايجد من الحلال مايردّ به نفسه ، أرخص له فى أكل الميتة ، قصداً لرفع الحرج عنه ، ردّاً لنفسه من ألم الجوع. فان خاف التلف وأمكنه تلافى نفسه بأكلها ، كان مأموراً بإحياء نفسه . لقوله تعالى : (ولا تَقْتُلُوا أنفُسَكم) كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها ، إذا أمكنه تلافيه ؛ بل هو مثل من صدف شَفَا جُرف يخاف الوقوع فيه ، فلا شك أن الزوال عنه مطلوب ؛ وأن إيقاع نفسه فيه ممنوع . ومثل هذا لايسمى رخصة؛ لأنه راجع الى أصل كلى ابتدائى . فكذلك من خاف التلف إن ترك أكل الميتة ، هو مأمور بإحياء نفسه . فلا يسمى رخصة من هذا الوجه ، وإن سمى

---

(١) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظيه لصرف اللفظ عن ظاهره اذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب . نعم فيها قرينة حالية وهى نفس السبب وهو أن بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر

(٢) قال الآمدى أكل الميتة حال الاضطرار وان كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة مافى الميتة من الخبث المحرم. وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى ولكن كلاهما حالة الاضطرار. وكلام المؤلف يخالفه، اذ جعله رخصة فى غير الاضطرار وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذى لا يصل الى التلف ، وعزيمة اذا وصلت المسألة لتلف النفس ، لرجوعها لأصل كلى وهو وجوب المحافظة على النفس . هذا ما يقتضيه بيانه الاول . لكنه قال آخرا (وان سمى رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه) فكأنه فى حالة خوف التلف يصح أن يكون عزيمة ورخصة من جهتين . وحينئذ يرجع الى كلام الآمدى . ويوضحه الحاصل بعده. الا أنه لا يبقى لقوله أولا (وذلك أن المضطر - الى قوله - فان خاف) فائدة فى هذا المقام

رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلبَ العزيمة ؛ وهذا فرد من أفراده . ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج ؛ وهذا فرد من أفرادها . فلم تتحد الجهتان . وإذا تعددت الجهات زال التدافع ، وذهب التنافى ، وأمكن الجمع . وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه ، فلا نسلّم أنه عنـد القائل بالطلب رخصة ؛ بل هو عزيمةٌ متعبَّدٌ بها عنده . ويدل عليه حديث عائشة رضى الله عنها فى القصر : « فُرضتِ الصلاةُ ركعتَين ركعتَين » الحديث [1] ؛ وتعليل القصر بالحرج والمشقة لايدل على أنه رخصة ؛ اذ ليس كل ما كان رفعاً للحرج يسمى رخصة [2] ، على هذا الاصطلاح العامّ . وإلا . فكان يجب أن تكون الشريعة كلها رخصة ، لخفتها بالنسبة الى الشرائع المتقدمة ، أو يكون شرع الصلاة خمساً رخصة ، لأنها شرعت فى السماء خمسين ؛ ويكون القرض ، والمساقاة ، والقراض ، وضرب الدية على العاقلة رخصة . وذلك لايكون ، كما تقدم . فكل ما خرج [3] عن مجرد الإباحة فليس برخصة . وأما قوله . « إنّ اللهَ يُحبُّ أن تُؤتَى رُخَصُه » فسيأتى [4] بيانه إن شاء الله تعالى . وأيضاً فالمباحات منها ما هو محبوب [5] ، ومنها ما هو مبغض ؛ كما تقـدم بيانه فى الأحكام التكليفية . فلا تنافى . وأما قوله : (يُريدُ اللهُ بكمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ بكمُ

---

(١) الحديث أخرجه الستة الا النسائى كما فى التيسير . وتمامه (ثم أتمها فى الحضر وأقرت صلاة المسافر على الفريضة الاولى)

(٢) أى بل لابد فيه من قيد (مستثنى من أصل كلى يقتضى المنع) كما سبق له . واذا كان الذى فرض أولا هو الركعتين فقط فيكون هو الأصل فلا رخصة

(٣) اى وهذا هو مدعاه فى رأس المسألة فتثبت

(٤) فى الفصل اللاحق للمسألة السابعة

(٥) فلا يلزم من كونه محبوبا الا يكون مباحا وان يكون مطلوبا كما هو مبنى الاعتراض

العُسْر) وما كان نحوه ، فكذلك أيضاً ؛ لأن شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج . و بالله التوفيق

المسألة الثالثة

ان الرخصة إضافية لا أصلية ؛ بمعنى أن كل أحد فى الأخذ بها فقيه نفسه ، ما لم يحدّ فيها حدٌّ شرعى فيوقف عنده . و بيان ذلك من أوجه :

﴿أحدها﴾ أن سبب الرخصة المشقة ؛ والمشاق تختلف بالقوة والضعف ، و[1] بحسب الأحوال ، و بحسب قوة العزائم وضعفها ، و بحسب الأزمان ، و بحسب الأعمال . فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة ، فى رفقة مأمونة ، وأرض مأمونة ، وعلى بطء ، وفى زمن الشتاء و قِصَرِ الأيام - كالسفر على الضد من ذلك ، فى الفطر والقصر . وكذلك الصبر [2] على شدائد السفر ومشقاته يختلف: فرب رجل جَلْدٍ ضَرِيَ على قطع المهامه ، حتى صار له ذلك عادة لا يحرج بها ولا يتألم بسببها ، يقوى على عباداته ، وعلى أدائها على كمالها ، وفى أوقاتها ؛ ورب رجل بخلاف ذلك . وكذلك فى الصبر على الجوع والعطش . ويختلف أيضاً باختلاف الجبن والشجاعة ، وغير ذلك من الامور التى لا يقدر على ضبطها . وكذلك المريض بالنسبة الى الصوم والصلاة والجهاد وغيرها . و إذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة فى التخفيفات ضابط مخصوص ، ولا حد محدود يطرد فى جميع الناس . ولذلك أقام الشرع فى جملة منها السبب مقام العلة ؛ فاعتبر السفر

---

(١) لو حذفت الواو وجعل مابعدها من الحيثيات أسبابا للقوة والضعف فى المشقة لكان أوجه

(٢) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفا باختلاف الازمان والأحوال الخارجة عن صفات الشخص . وهذا بيان لاختلاف العزائم ، ويصح أن يكون راجعا لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الارادة وضعفها ، ويكون مرجعه التعود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه

لأنه أقرب مظانّ وجود المشقة ، وترك كل مكلف على مايجد ؛ أى إن كان قصر أو فطر ففى السفر • وترك كثيراً منها موكولا الى الاجتهاد ، كالمرض • وكثير من الناس يقوى فى مرضه على مالا يقوى عليه الآخر • فتكون الرخصة مشروعة بالنسبة الى أحد الرجلين دون الآخر . وهذا لامرية فيه • فإذاً ليست أسباب الرخص بداخلة تحت قانون أصلى ، ولا ضابط مأخوذ باليد ، بل هو إضافى بالنسبة الى كل مخاطب فى نفسه • فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجوع ، ولا تختل حاله بسببه ، كما كانت العرب ، وكما ذكر عن الأولياء ، فليست إباحة الميتة له على وزان من كان بخلاف ذلك [1] • هذا وجه

﴿ والثانى ﴾ أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل ، حتى يخف عليه مايثقل على غيره من الناس . وحسبك من ذلك أخبار المحبين الذين صابروا الشدائد ، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم ، من إلاف مهجهم إلى مادون ذلك ، وطالت عليهم الآماد وهم على أول أعمالهم ، حرصاً عليها واغتناماً لها ، طمعاً فى رضى المحبوبين ؛ واعترفوا بأن تلك الشدائد والمشاقّ سهلة عليهم ، بل لذة لهم ونعيم ؛ وذلك بالنسبة الى غيرهم عذاب شديد وألم اليم. فهذا من أوضح الأدلة على [أن] المشاق تختلف بالنسب والإضافات . وذلك يقضى بأن الحكم المبنى عليها يختلف بالنسب والاضافات

﴿ والثالث ﴾ مايدلّ على هذا من الشرع ؛ كالذى جاء فى وصال الصيام وقطع الازمان فى العبادات . فان الشارع أمر بالرفق رحمة بالعباد ، ثم فعله من بعد النبي ﷺ ، علما بأن سبب النهى — وهو الحرج والمشقة — مفقود فى حقهم ولذلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وصالهم الصيام لايصدّهم ذلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم ، فلا حرج فى حقهم ؛ وإنما الحرج فى حق من

---

(١) أى فمن تختل حاله يجب عليه الترخص، ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقط يكون مخيرا. هذا مراده فلذا لم يقل (فلا يترخص فى أكلها) بعد وصفه بالمضطر

يلحقه الحرج حتى يصده عن ضروراته وحاجاته . وهذا معنى كون سبب الرخصة إضافياً . ويلزم منه أن تكون الرخصة كذلك ؛ لكن هذا الوجه استدلال بجنس المشقة[1] على نوع من أنواعها . وهو غير منتهض إلا أن يجعل منضماً الى ماقبله . فالاستدلال بالمجموع صحيح حسبما هو مذكور فى فصل العموم فى كتاب الأدلة

فان قيل[2]: الحرج المعتبر فى مشروعية الرخصة إما أن يكون مؤثراً فى المكلف ، بحيث لايقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة ، أو لايمكن له ذلك على حسب ما أمر به ؛ أو يكون غير مؤثر ، بل يكون مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فان كان الأول فظاهر أنه محل الرخصة ، إلا أنه يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً[3] أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه . وإذا كانت مأموراً بها فلا تكون رخصة كما تقدم ، بل عزيمة . وإن كان الثانى فلا حرج[4] فى العمل ولا مشقة ، إلا ما فى الأعمال المعتادة . وذلك ينفى كونه حرجاً

---

(١) لأن المشقة هنا نوع آخر غير السابق . فالمشقة فيما تقدم تقتضى الترخص ، وهما المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلى وهو النهى عن الوصال ، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل المنهى عنه . وهو أيضا ليس حكما سهلا انتقل اليه من حكم صعب . فليست من مواضع الرخصة. الا انه على كل حال وجد فيه نوع من المشقة ينبنى عليه حكم فى اجتهادهم . فالاستدلال به على أن المشقة فى النوع الأول تختلف باختلاف الاحوال والاشخاص يكون استدلالا بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة . فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيد من حيث هو مقيد، أو بالعام على الخاص من حيث هو خاص . وذلك لايصح كما يأتى . الا أن يجعل منضما الى ما قبله فيفيد مجرد ان المشقة تختلف باختلاف الأحوال والاشخاص وان كان لا يفيد أن ذلك فى موضوع الرخصة المعروفة فتنبه

(٢) هذا السؤال وإن كان وارداً على أصل وجود الرخصة وكان يناسبه أول الباب لكن لمناسبة الكلام فى المشقة صح أن يذكر هنا

(٣) أى فيما يعجز فيه عن اصل العبادة والعادة . وقوله (أو ندبا) أى إذا كان لا يعجز ولكنه لا يكون كاملا على حسب ما أمر به

(٤) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه . فكيف مع هذا يقال : لامشقة الا ما فى الاعمال المعتادة؟ وذلك ينفى كونه حرجا ينتهض علة للرخصة . فوضع السؤال هكذا غير وجيه . فتأمل

ينتهض علة للرخصة . و إذا انتفى محل الرخصة فى القسمين — ولا ثالث لهما — ارتفعت الرخصة من أصلها . والاتفاق على وجودها معلوم . هذا خلف . فما انبنى عليه مثله

فالجواب من وجهين :

﴿أحدهما﴾ أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر ،لأنه يقتضى أن تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً ، إذ ما من رخصة تعرض إلا وهذا البحث جار فيها .فاذا كان مشترك الالزام لم ينهض دليلا[1] ولم يعتبر فى الالزامات

﴿ والثانى ﴾ أنه إن سلّم فلا يلزم السؤال لأمرين : «أحدهما» أن انحصار الرخص فى القسمين لادليل عليه ؛ لإمكان قسم ثالث بينهما ، وهو أن لا يكون الحرج مؤثراً فى العمل ، ولا يكون المكلف رخى البال[2] عنده .وكل أحد يجد من نفسه فى المرض أو السفر حرجا فى الصوم ، مع أنه لا يقطعه عن سفره ، ولا يخل به فى مرضه ، ولا يؤديه إلى الإخلال بالعمل . وكذلك سائر مايعرض من الرخص جار فيه هذا التقسيم ، والثالث هو محل الإباحة ؛ إذ لاجاذب يجذبه لأحد الطرفين « والآخر »[3] أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ، ليس من

---

(١) لانه يقال للسائل : الاعتراض مشترك ، فما هو جوابكم هو جوابنا . يعنى ومثله لايذكر فى طريق الالزام

(٢) هو الذى قال فيه مغلوب صبره مهزوم عزمه

(٣) راجع لقوله واذا كانت مأمورا بها فلا تكون رخصة). فالجواب الاول يراعى انهناك محلا للرخصة التى الكلام فيها وهى المباحة ،لوجود قسم ثالث لم يذكره فى السؤال ،على مافيه مما أشرنااليه. والجواب الثانى ترق على هذايقول :الرخصةموجودة حتى فى المأموربه ولكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة.فجهة العزيمة ظاهرة من نفس الطلب ، وجهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل اليه من حكم صعب مع بقاء دليل الصعب معمولا به فى الجملة . وانما قلنا فى الجملة لانه ليس معمولا به فى حق الشخص الذى طولب بالرخصة . ولا يخفى عليك انهم اشترطوا بقاء العمل به فى حق الشخص نفسه ،والا لخرج عن كونه رخصة الى كونه عزيمة . قال الابهرى : إن المكلف اذا لم يبق مكلفا عند طرو العذرلم تثبت رخصة فى حقه ، لان الرخصة انما تكون فى الاحكام التكليفية ، والتكليف شرطها ،فلا يكون عدم تحريم اجراء كلمة الكفر على لسان المكره رخصة ، لان الاكراه يمنع التكليف . ومثله يقال فى الاكراه على إفطار رمضان واتلاف مال الغير ،عدم تحريمه ليس

جهة كونه رخصة ؛ بل من جهة كون العزيمة لايقدر عليها ، أو كونها تؤدى إلى الإخلال بأمر من أمور الدين أو الدنيا . فالطلب من حيث النهى عن الإخلال ، لامن حيث العمل بنفس الرخصة . ولذلك نُهى[1] عن الصلاة بحضرة الطعام ، ومع مدافعة الأخبثين ، ونحو ذلك[2]. فالرخصة[3] باقية على أصل الإباحة من حيث هى رخصة ، فليست بمرتفعة من الشرع باطلاق . وقد مرّ بيان جهتى الطلب والإباحة. والله أعلم

المسألة الرابعة

الإباحة المنسوبة الى الرخصة هل هى من قبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج ، أم من قبيل الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك؟

فالذى يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج ، لا بالمعنى الآخر. وذلك ظاهر فى قوله تعالى (فَمَنِ اضْطُرَّ غيرَ باغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه) وقوله فى الآية الأخرى : (فإنّ الله غفورٌ رحيم) فلم يذكر فى ذلك أن له الفعل والترك ، و إنما ذكر أن التناول فى حال الاضطرار يرفع الإثم . وكذلك قوله: (فَمَنْ كان مِنكُم مَرِيضاً أو على سفَرٍ فعِدّةٌ مِن أيّامٍ أُخَر) ولم يقل : فله

رخصة . يعنى لان الدليل القائم على التحريم ليس باقيا بالنسبة لهذا الشخص ، فلا رخصة الا حيث يبقى دليل الصعب معمولا به بالنسبة للشخص نفسه . وبهذا تعلم مافى هذا الجواب الثانى . هذا ولايذهب عنك أنه عرّف الرخصة بما ينطبق على هذا فقال (ماشرع من الاحكام لعذر شاق استثناء من حكم كلى) فلا يرد عليه ما تقدم

(١) عن عبد الله بن محمد بن أبى بكر قال كنا عند عائشة رضى الله عنها فجيء بطعام فقام القاسم بن محمد يصلى . فقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لا صلاة بحضرة طعام ، ولا لمن يدافعه الاخبثان) ــ أخرجه مسلم وأبو داود واللفظ له اه تيسير

(٢) كالصلاة فى الأرض المغصوبة. يعنى فهناك جهتان تسلط على احداهما الطلب والعزيمة وعلى الاخرى الرخصة. كما توجه النهى والطلب فى الصلاة فى هذه المسائل على جهتين مختلفتين. ولا مانع من ذلك مادامت الجهة لم تتحد. فالغرض تقريب الجواب بذكر شبيه بالمقام

(٣) هذا التفريع ظاهر على الجواب الأول. أما الثانى فلم يبين فيه الا أن الترخيص له جهة غير جهة الطلب. أما كونه مباحا فى هذه الحالة فانه لم يبينه هنا اعتمادا على ماسبق . ولذا قال (وقد مر بيان الخ)

الفطر ، ولا فليفطر [1] ، ولا يجوز له ؛ بل ذكر نفس العذر وأشار لى أنه إن أفطر فعدة من أيام أخر. وكذلك قوله : (فليسَ عليكم جُناحٌ أَنْ تقصُرُوا مِنَ الصلاة) على القول [2] بأن المراد القصر من عدد الركعات ، ولم يقل : فلكم أن تقصروا ، أو فإن شئتم فاقصروا . وقال تعالى فى المكره : (مَن كَفَرَ باللهِ مِن بَعدِ إيمانه إلاّ من أُكرِه — الآية الى قوله : ولكنْ مَن شرَحَ بالكُفْرِ صَدْراً فعليهم غضبٌ مِنَ الله) فالتقدير أن من أكره فلا غضب عليه ، ولا عذاب يلحقه ، إن تكلم بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالايمان • ولم يقل : فله أن ينطق ، أو إن شاء فلينطق . وفى الحديث [3] : أَكذبُ امرأتى ؟ قال له : « لا خيرَ فى الكذب » قال له . أفأعدُها وأقول لها ؟ — قال : « لا جُناح عليك [4] » ولم يقل له نَعم ، ولا افعلْ إن شئت

والدليل على أن التخيير غير مراد فى هذه الأمور ، أن الجمهور أو الجميع يقولون : من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الاكراه مأجورٌ وفى أعلى الدرجات • والتخيير ينافى ترجيح أحد الطرفين على الآخر . فكذلك غيره [5] من المواضع المذكورة وسواها •

---

(١) هذا ليس ظاهراً ، لأن الكلام فى أنه لم يذكر لفظا يدل على التخيير بين الفعل والترك. فلا يتوهم أن يؤتى هنا بلفظ الأمر أو النهى. وهو أيضا خلاف صنيعه السابق واللاحق

(٢) نسب الى طاوس والضحاك أن القصر يرجع لأحوال الصلاة من الايماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى اى وجه شاء. وحينئذ يبقى الشرط فى الآية على ظاهره (إن خفتم أن يفتنكم) الا انه على هذا أيضا تكون رخصة ، فلماذا قيد بقوله على القول الخ؟

(٣) أخرجه مالك كما فى التيسير

(٤) يقتضى أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء رخصة للزوج بالنسبة لامرأته

(٥) تقدم له فى مباحث المباح أن الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب. الا انه يبقى الكلام فى قوله (فكذلك غيره) الذى يقتضى أن الجمهور أو الكل قائلون بان ترك الرخصة أفضل ، مع أن ابا حنيفة يقول بوجوب القصر والفطر ، وتسمى رخصة اسقاط بحيث لا يصح منه الاتمام والصيام . والشافعى يقول اذا زادت المسافة عن مرحلتين كانا افضل من الصيام والاتمام .

وأما الاباحة التى بمعنى التخيير ففى قوله تعالى : (نِساؤُكم حَرْثٌ لكُم فأتُوا حَرثَكم أنَّى شِئْتُم) يريد كيف شئتم : مقبلة ، ومدبرة وعلى جنب . فهذا تخيير واضح . وكذلك قوله : (وكلا مِنها رَغداً حيثُ شِئتُما) وما أشبه ذلك . وقد تقدم فى قسم خطاب التكليف فرق ما بين المباحين

فان قيل : ما الذى ينبنى على الفرق بينهما ؟

قيل ينبنى عليه فوائد كثيرة ، ولكن العارض فى مسألتنا أنا إنّ قلنا الرخصة مخيّر فيها حقيقة لزم أن تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب المخير . وليس كذلك إذا قلنا إنها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها ، إذ رفع الحرج لايستلزم التخيير . ألا ترى أنه موجود مع الواجب . وإذا كان كذلك ، تبينا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعيّن المقصود شرعاً . فاذا عمل بها لم يكن بين المعذور وبين غيره فى العمل بها فرق ؛ لكن العذر رفع التأثيم عن المنتقل عنها إن اختار لنفسه الانتقال . وسيأتى لهذا بسط إن شاء الله تعالى

المسألة الخامسة

الترخص المشروع ضربان :

﴿ أحدهما ﴾ أن يكون فى مقابلة مشقة لاصبر عليها — طبعاً ، كالمرض الذى يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلا ، أوعن الصوم لفوت النفس — أو شرعا ، كالصوم المؤدى إلى عدم القدرة على الحضور فى الصلاة أو على إتمام أركانها وما أشبه ذلك

﴿ والثانى ﴾ أن يكون فى مقابلة مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها . وأمثلته ظاهرة

قال عياض فى الاكمال : (كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف) ونص المالكية على أن رخصة الجمع بين الظهرين والعشاءين للمسافر رخصة جائزة . والجائز بمعنى التخيير . فانظر هذا مع ما قاله المؤلف

فأما الأول فهو راجع الى حق الله ، فالترخص فيه مطلوب . ومن هنا جاء : « ليس مِنَ البِرِّ الصيامُ في السفرِ [(١)] » وإلى هذا المعنى يشير النهى عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . : « وإذا حضر العَشاء وأُقيمت الصلاةُ فابْدءوا بالعَشاء [(٢)] » الى ما كان نحو ذلك - فالترخص فى هذا الموضع ملحق بهذا الأصل[(٣)] . ولا كلام أن الرخصة ههنا جارية مجرى العزائم. ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف ، وأن من لم يفعل ذلك فمات دخل النار

وأما الثاني فراجع الى حظوظ العباد ، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ ؛ إلا أنه على ضربين : « أحدهما » أن يختص بالطلب حتى لا يعتبر فيه حال المشقة أو عدمها ، كالجمع بعرفة والمزدلفة . فهذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحقٌ بالعزائم ، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلب العزائم ؛ حتى عده الناس سنة لا مباحا . لكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه رخصة . إذ الطلب الشرعى فى الرخصة لا ينافى كونها رخصة ؛ كما يقوله العلماء فى أكل الميتة للمضطر . فإذاً هي رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة ، وفى حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبة طلب العزائم « والثانى » أن لا يختص بالطلب ، بل يبقى على أصل التخفيف ورفع الحرج ؛ فهو على أصل الإباحة .فللمكلف الأخذ بأصل العزيمة وإن تحمل فى ذلك مشقة ، وله الأخذ بالرخصة

والأدلة على صحة الحكم على هذه الأقسام ظاهرة فلا حاجة إلى إيرادها.

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا الترمذى بلفظ (الصوم) ـ أقول : رواية النسائى وابن ماجه بلفظ (الصيام) كما ذكرها المؤلف

(٢) أخرجه فى التيسير عن الشيخين بالتقديم والتأخير فى الجملتين ـ وفيه رواية أخرى عن الستة الا النسائى (إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدءوا بالعشاء)

(٣) فهو راجع الى حق الله لأنه لا يتأتى الحضور فى الصلاة والاتيان بها على كمالها مع هذه الامور

فإن تشوّف أحدٌ إلى التنبيه على ذلك فنقول :

أما الأول فلأن المشقة إذا أدت الى الاخلال بأصل كلى ، لزم أن لا يعتبر فيه أصل العزيمة ؛ إذ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدى الى رفعها من أصلها [1] ، فالإتيان بما قدر عليها منها وهو مقتضى الرخصة هو المطلوب . وتقرير هذا الدليل مذكور فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب

وأما الثانى فإذا فرض اختصاص الرخصة المعينة بدليل يدل على طلب العمل بها على الخصوص ، خرجت من هذا الوجه عن أحكام الرخصة فى نفسها ؛ كما ثبت عند مالك طلب الجمع بعرفة والمزدلفة. فهذا وشبهه مما اختص عن عموم حكم الرخصة ولا كلام فيه

وأما الثالث فما تقدم من الأدلة واضح فى الإذن [2] فى الرخصة ، أو فى رفع الإثم عن فاعلها

المسألة السادسة

حيث قيل [3] بالتخيير [4] بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة ،

---

(١) أى عدم تحصيلها . هذا فيما كان المعجز فيه بالطبع. أما ما كان المعجز فيه شرعا كأمثلته المتقدمة فيكون رفعا للكمال لا للاصل. وتأمله، فان الحضور فى الصلاة ليس ركنا. وقوله (إتمام أركانها) إن كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له فظاهر. وإن كان معناه الاكمال الزائد على أصل الركن فلا يتأتى فيه ظاهر دليله

(٢) ماتقدم له من الادلة واضح فى رفع الاثم لا فى الاذن غايته أنه فى آخر المسألة الرابعة بنى على كل من الوجهين فائدته فراجعها

(٣) وأما إذا قيل برفع الاثم عن فاعلها فالظاهر أن الرجحان أخذاً للعزيمة مما تقدم له فى آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح حيث قال : (وأما قسم مالا حرج فيه ، فيكاد يكون شبيها باتباع الهوى المذموم لانه كالمضاد لقصد الشارع فى طلب النهى الكلى على الجملة) غير أن رجحان العزيمة يحتاج الى تقييد بما اذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعا كالجمع بمزدلفة مثلا

(٤) مع كونه لم يرتض هذا، وأقام الدليل على أن الاباحة فى الرخصة بمعنى رفع الحرج، ولم يقم على هذا التخيير دليلا فرّع عليه ما أطال به فى المسألتين السادسة والسابعة. ويبقى الكلام فى المراد بالترجيح بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الاحب والمثاب عليه فى نظر الشارع؟ ويدل على هذا ما يأتى له فى أدلة ترجيح الاخذ بالعزيمة المقيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله،

فللترجيح بينهما مجال رحب ؛ وهو محل نظر . فلنذكر جملا مما يتعلق بكل طرف من الأدلة .

فأما الأخذ بالعزيمة فقد يقال إنه أولى ،لأمور :

﴿أحدها﴾ أن العزيمة هى الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به . وورود الرخصة عليه وإن كان مقطوعاً به أيضاً فلا بد أن يكون سببها مقطوعاً به فى الوقوع . وهذا المقدار بالنسبة الى كل مترخص غير متحقق إلا فى القسم المتقدم [1] . وما سواه لا تحقق فيه ، وهو موضع اجتهاد ؛ فإن مقدار المشقة المباح من أجلها الترخص غير منضبط . ألا ترى أن السفر قد اعتبر فى مسافته ثلاثة أميال فأكثر ، كما اعتبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهن . وعلة القصر المشقة ، وقد اعتبر فيها أقل ماينطلق عليه اسم المشقة . واعتبر فى المرض أيضاً أقل ماينطلق عليه الاسم ؛ فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه ، كما كان منهم من قصر فى ثلاثة أميال . واعتبر آخرون مافوق ذلك .وكل مجال الظنون لاموضع فيه للقطع ، وتتعارض فيه الظنون ، وهو محل الترجح والاحتياط . فكان من مقتضى هذا كله أن لايقدم على الرخصة مع بقاء احتمال فى السبب

﴿والثانى﴾ أن العزيمة راجعة الى أصل فى التكاليف كلى ؛لأنه مطلق عام على

وأن الامر بالمعروف مستحب وإن أدى الى الاضرار بالمال الخ. واذا كان كذلك فكيف يتأتى أن يكون هنا تخيير؟!وقدتقدم له فى المسألة الاولى فى المباح بمعنى المخير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك فى نظر الشارع بالنسبة للمباح المخير فيه. وما عورضت به الأدلةدفعه كله ،وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك. فلم يبق الا أن يكون غرضه بالترجيح هناأمر آخرغير كونهمحبوباللشارع ومطلوبا ومثابا عليه .فلينظر ماهومعنى كونهأولى وأرجح فى نظر الشارع غيرهذهالمعانى ؟حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه فى المباح فيما سبق. فقد يقال إن مراده بالترجيح الاخذبما هوأحوط فقط وان لم يكن بالغامبلغالاستحباب والثواب عليه، كما يشير اليه قوله(وهومحل الترجح والاحتياط) .ولكن يبقى الكلام فى الأدلة الآتية. وسيأتى له فى آخر المسألة السابعة قبل الفصل الاول ـ أن الأحروية فى الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب. فتنبه للتوفيق بين كلامه فى هذهالمواضع، فانهيحتاج الى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام فى هذا المقام الذى طالت جولته فيه

(١) وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه .وقوله (وماسواه) هو القسم الثالث

الأصالة في جميع المكلفين . والرخصة راجعة الى جزئى بحسب بعض المكلفين ممن له عذر ، وبحسب بعض الأحوال و بعض الأوقات فى أهل الاعذار ، لا فى كل حالة ولا فى كل وقت ، ولا لكل أحد • فهو كالعارض الطارئ على الكلى . والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلى وأمر جزئى ، فالكلى مقدم ؛ لأن الجزئى يقتضى مصلحة جزئية ، والكلى يقتضى مصلحة كلية . ولا ينخرم نظام فى العالم بانخرام المصلحة الجزئية ؛ بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية، فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها . فمسألتنا كذلك . إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلى ثابت عليه . والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية ، وحيث يتحقق الموجب • وما فرضنا الكلام فيه (١) لا يتحقق فى كل صورة تفرض الا والمعارض الكلى ينازعه • فلا ينجى من طلب الخروج عن العهدة الا الرجوع الى الكلي ، وهو العزيمة

﴿ والثالث ﴾ ماجاء فى الشريعة من الأمر (٢) بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهى مجرداً ، والصبر على حلوه ومره ، و إن انتهض موجب الرخصة • وأدلة ذلك لا تكاد تنحصر . من ذلك قوله تعالى : (الَّذينَ قالَ لهمُ الناسُ إنَّ الناسَ قد جَمَعوا لكُم فَاخْشَوْهم) فهذا مظنة التخفيف ، فأقاموا على الصبر والرجوع الى الله ، فكان عاقبة ذلك ما أخبر الله به (٣) . وقال تعالى : (إذْ جاءُوكم مِن فَوقِكم ومِن أسفَلَ مِنكم وإذْ زاغَتِ الأبْصارُ وبَلَغَتِ القلوبُ الحَناجِرَ الى آخر القصة حيث قال : رِجالٌ صَدَقُوا ماعاهَدُوا اللهَ عَليْه) فمدحهم بالصدق

(١) وهو القسم الثالث

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرد احتياط، أم يقتضى هذا الامر أن يكون أفضل مثابا عليه؟ وكيف ينبنى هذا على التخيير؟

(٣) ومنه (واتبعوا رضوان الله) وأى ثواب أجزل من رضوان الله؟ وفى الآية بعدها: (ليجزى الله الصادقين بصدقهم) فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب، ولا يكون مع التخيير. وبالجملة لو ترك الأدلة التى فيها طلب الاخذ بالعزيمة والثواب عليها لكان موافقا لأصل الموضوع من بناء المسألة على التخيير

مع حصول الزلزال الشديد ، والأحوال الشاقة التى بلغت القلوب فيها الحناجر . وقد عرض النبى ﷺ على أصحابه أن يعطوا الأحزاب من ثمار المدينة ، لينصرفوا عنهم فيخف عليهم الأمر ، فأبوا من ذلك وتعززوا بالله وبالإسلام [١]، فكان ذلك سببا لمدحهم والثناء عليهم . وارتدت العرب عند وفاة النبى ﷺ ، فكان الرأى من الصحابة رضى الله تعالى عنهم - أو من بعضهم غير أبى بكر - استئلافهم بترك أخذ الزكاة ممن منعها منهم ، حتى يستقيم أمر الأمة ، ثم يكون مايكون ، فأبى أبو بكر رضى الله عنه ، فقال : والله لأقاتلهن حتى تنفرد سالفتى. والقصة مشهورة [٢] . وأيضاً قال الله تعالى : (مَن كَفَرَ بالله مِن بعد إيمانه إلاّ مَن أُكرِه)الآية ! فأباح التكلم بكلمة الكفر ، مع أن ترك ذلك أفضل

---

(١) جاء فى الزرقانى على المواهب (ج٢ - ص ١٣١) مايأتى : وذكر ابن اسحاق ماحاصله أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يعطى عيينة بن حصن ومن معه ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا ، فنعه السعدان وقالا :(كنا نحن وهم على الشرك لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة الا بقرى أو بيع أفحين . أكرمنا الله بالاسلام وأعزنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟ مالنا بهذا من حاجة . والله مانعطيهم الا السيف حتى يحكم) الله . فقال صلى الله عليه وسلم (أنت وذاك) وروى البزار والطبرانى عن أبى هريره : أتى الحارث الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال: يامحمد نا صفنا تمر المدينة ، والاملأناها عليك خيلا ورجالا . فقال :حتى استأمر السعود ، سعد بن عبادة وسعد بن معاذ وسعد بن الربيع وسعد بن خيثمة وسعد بن مسعود . فكلهم قالوا والله ماأعطينا الدنية فى أنفسنا فى الجاهلية . فكيف وقد جاء الاسلام ؟ ! فاخبر الحارث فقال: غدرت يامحمد اه

(٢) لايخفى على المطلع على أخبار هذه الردة أنه لم يبق مذعن لأحكام الاسلام من قبائل العرب الاقريش وثقيف والأنصار ، واضطرمت نار الفتنة فى سائر الجزيرة : فتجمع القبائل قرب المدينة ، وأرسلوا وفودهم الى أبى بكر على أن يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة ، لأنهم اعتبروها كاتاوة لاتتفق مع عزة نفوس العرب ، وقام متنبؤن من العرب ذكوراً وإناثاً ، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الايمان قلوبهم —وهكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتد ، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين اذ ذاك مع أسامة بالشام . فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها ، وأن الضرورة تقضى باستئلاف مانعى الزكاة بعدم طلبها منهم . فأرادوا

عند جميع الأمة أو عند الجمهور . وهـذا جار فى قاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن الأمر مستحب ، والأصـل مستتب ، و إن أدى الى الإضرار بالمال والنفس ؛ لـكن يزول الانحتام و يبقى ترتب الأجر على الصبر على ذلك

ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام : « إنّ خَيراً لأحدِكم أن لا يَسألَ مِن أحدٍ شيئاً[1] » فحمله الصحابة رضى الله عنهم على عمومه ؛ ولا بد أن يلحق من التزم هـذا العقد مشقات كثيرة فادحة ، ولم يأخذوه الا على عمومه حتى اقتدى بهم الأولياء : منهم أبو حمزة الخراسانى ، فاتفق له ماذكره القشيرى وغيره من وقوعه فى البئر ، وقد كان هذا النمط مما يناسب استثناؤه[2] من ذلك

أن يأخذوا إذ ذاك بالرخصة فى عدم حرب هؤلاء البغاة حتى لايتعرض الاسلام لطعنة نجلا تقضى عليه فى مهده ، وأن يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هذه الفتن ، ثم يكون الرجوع للجهاد لاعـلاء كلة الله الذى هو واجب ضرورى من أقوى العزائم فأبى أبو بـكر وتشدد وأقسم، وحاجّهم فحجهم ورجعوا الى رأيه ، وقال عمر كلمته المشهورة .فمعنى الحق فى كلام عمر أنه الأوفق بالمصلحة.وهذا لاينافى أنه اجتهد ورأى المصلحة فى الحرب ، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفا على الاسلام . فمحل الخلاف الترجيح بين الاخذ بالعزيمة كما هو رأيه ، أو الاخذ بالرخصة المتحقق سببها كما هو رأى غيره — ومعلوم أن أسباب الرخص ظنية ، والظنون تتعارض كما قال المؤلف ــ ثم انشرح صدرهم لموافقته . فكان رأيه الاوفق فأذعن البغاة. وشرّد المتنبؤن،وسكنت الجزيرة، وسار الاسلام فى طريقه

وبهذا تبين أن هذا المثال كسابقه من الامثلة التى يستدل بها على ترجيح الاخذ بالعزيمة مع إنتهاض موجب الرخصة . فلم يكن رأى الصحابة خطأ فى وجود سبب الرخصة ، حتى يقال إنه لايظهر فى هذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم

(١) عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: قلت يارسول الله قد قلت لى . إن خيرا لك ألا تسأل أحدا من الناس شيئا، قال: انما ذلك أن تسأل. وما آتاك الله من غير مسألة فانما هو رزق رزقه الله . أخرجه الطبرانى وأبو يعلى باسـناد لا بأس به ــ وعن عطاء بن يسـار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسـل الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه بعطاء. فرده عمر . فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم :لم رددته؟ فقال! يارسول الله ؟أليس أخبرتنا ان خيرا لاحدنا ألا يأخذ من أحد شيئا ؟فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما ذلك عن المسألة الخ... رواه مالك هكذا مرسلا، ورواه البيهقى عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول: فذكر بنحوه ــ اهـ ترغيب

(٢) فيكون رخصة. ولـكنهم لم يأخذوا بها، وما ذاك الا لأولوية العزيمة

الأصل ؛ وقصة الثلاثة الذين خُلّفوا[1] حتى أتوا رسول الله ﷺ وصدقوه ، ولم يعتذروا له فى موطن كان مظنة للاعتذار ، فمدحوا لذلك ، وأنزل الله توبتهم ومَدْحهم فى القرآن بعد ماضاقت عليهم الأرضُ بما رحُبَتْ ، وضاقت عليهم أنفسهم ، ولكن ظنوا أن لا ملجأ من الله الا إليه ، ففتح لهم باب القبول وسمّاهم صادقين ، لأخذهم بالعزيمة دون الترخص[2] وقصة عثمان بن مظعون وغيره[3] ممن كان فى أول الاسلام لايقدر على دخول مكة الا بجوار ، ثم تركوا الجوار رضًى بجوار الله ، مع ما نالهم من المكروه ، ولكن هانت عليهم أنفسهم فى الله فصبروا إيماناً بقوله : (إنّما يُوَفّى الصابِرُونَ أجْرَهُم بِغَيرِ حِسَاب) وقال تعالى :(لتبلَوُنّ في أموالكم وأنفُسِكم ، ولتَسْمَعُنّ منَ الذين اوتُوا الكتابَ مِن قبلِكم ومِنَ الذين أشرَكوا أذًى كثيراً . وإن تصْبِروا وتتّقوا فإنّ ذلك مِنْ عزمِ الأمور) وقال لنبيه عليه الصلاة والسلام : (فَاصْبِرْ كما صبرَ أُولُوا العزمِ مِنَ الرُّسل) وقال : (ولِمَنِ انتَصَرَ بعد ظُلمِهِ فأولَئكَ ماعلَيْهِم مِنْ سَبيل) ثم قال : (وَلِمَنْ صَبَرَ وغَفَرَ إنّ ذلكَ لَمِنْ عَزْمِ الأمور) ولمّا نزلت هذه الآية : (وإن تُبدُوا ما فى أنفُسِكم أو تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ الله)

---

(١) فى حديث طويل أخرجه الخمسة كما فى التيسير

(٣) كقصة أبى بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقى مستعلنا بشعائر الاسلام اعتمادا على جوار الله، مع تألب الكفار عليه الا يستعلن بالقرآن خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبانهم أن يميلوا الى الاسلام

(٢) كان من السهل التمسك بالاعذار العامة فى حق الثلاثة، اذ كان الوقت قيظا والسفر بعيداً، وكان أوان جنى الثمار. ولا داعى لاعذار خاصة. وقد قال كعب إنه أوتى جدلا لم يؤته غيره. فكان يتأتى له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الصدق. وهلال بن أمية كان شيخا مسنا، فعذره الخاص مقبول أيضا . وقد اعتذر بضعة وثمانون فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم ولم يثبت أن هؤلاء جميعا منافقون وان كانت عبارة كعب فى رواية القصة . ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذلك. فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالاعذار العامة أو الاعذار الخاصة الضعيفة ، وتحملوا مشاق الصدق وأثره ، فمكثوا فى البلاء خمسين يوما يبكون وينتحبون. وكان لهم منجى منه بعذر عام أو خاص صادق ولو ضعيفا ، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم. فتركوا الرخصة لهذه العزيمة كما قال المؤلف

الآية ، شق ذلك على الصحابة ، فقيل لهم قولوا : سمعنا وأطعنا ، فقالوها ، فألقى الله الإيمان فى قلوبهم ، فنزلت : (آمَنَ الرسولُ بما أُنزِلَ إليْهِ مِنْ رَبِّه) الآية [1]. وجهّز النبى ﷺ أسامة فى جيش الى الشام قبيل موته ، فتوقف خروجه بمرضه عليه السلام ، ثم جاء موته ، فقال الناس لأبى بكر : إحبِسْ أسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك [2] ـ فقال : لو لعب الكلاب بخلاخيل نساء أهل المدينة ، ما رددت جيشا أنفذه رسول الله ﷺ . ولكن سأل أسامةَ أن يترك له عمر ، ففعل ، وخرج فبلغ الشام ونكاً فى العدوّ بها ، فقالت الروم : إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم . وصارت تلك الحالة هيبة فى قلوبهم لهم . وأمثال هذا كثيرة مما يقتضى الوقوف مع العزائم وترك الترخص ؛ لأن القوم عرفوا أنهم مبتلَون : وهو :

﴿ الوجه الرابع ﴾ . وذلك أن هذه العوارض الطارئة وأشباهها مما يقع

---

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية (آمن الرسول) ناسخة ؟ وكذا لو قيل انها محكمة على معنى : (إن تبدوا ما استقر فى أنفسكم من الأخلاق الذميمة كالكبر والحسد وكتمان الشهادة أو تخفوه يحاسبكم به الله) فلا رخصة أيضا . إنما يكون موضع رخصة اذا بقى الحكم الصعب معمولا به ورفع الحرج فى فعله عند المشقة . وأين هذا ؟ فاذا كان مناط دليله ماذكره بقوله (فشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقالوها الخ) ـ يعنى فليس كلامه فيما بين الآيتين بل فى الآية مع بقية القصة التى ذكرها ـ قلنا أيضا نعم يكون تكليفا شاقا . ولكن أين الرخصة التى كان يمكنهم الأخذ بها فى مقابلته فتركوها لأنه أفضل من الترخص ؟

(٢) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأمر عليهم جدا . وفى الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش إسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين . لا شك أن هذا كان محل الرخصة فى بقاء الجيش ، ولكنه أخذ بالعزيمة والعزم ، فكان خيرا . رضى الله عنه . قال ابن مسعود : لقد قمنا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاما كدنا نهلك فيه ، لولا أن منّ الله علينا بأبى بكر ، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض فعزم الله لأبى بكر على قتالهم .

للمكلفين من أنواع المشاق، هي مما يقصدها الشارع [1] في أصل التشريع. أعني أن المقصود في التشريع إنما هو جار على توسط مجارى العادات؛ وكونه شاقاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد، لا يخرجه عن أن يكون مقصوداً له؛ لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية؛ وإنما تستثنى - حيث تستثنى - نظراً الى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد؛ والبقاء على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد؛ والخروج عنه لا يكون الا بسبب قوى. ولذلك لم يعمل العلماء مقتضى الرخصة الخاصة بالسفر، في غيره؛ كالصنائع الشاقة في الحضر، مع وجود المشقة التي هي العلة في مشروعية الرخصة. فإذاً لا ينبغي الخروج عن حكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطرد ولا تدوم، لأن ذلك جار أيضاً في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذلك عن أن تكون عادية. فصار عارض المشقة - إذا لم يكن كثيراً أو دائماً - مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضاً. فلا يخرج عن ذلك بالأصل

لا يقال: كيف يكون اجتهادياً؟ وفيه نصوص كثيرة؛ كقوله: (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) وقوله: (فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ) الآية! (إن الله يحب أن تؤتى رخصه [2]) الى غير ذلك مما تقدم وسواه مما في معناه

لأنا نقول: حالة الاضطرار قد تبين أنه الذي يخاف معه فوت الروح [3] وذلك لا يكون الا بعد العجز عن العبادات والعادات، وهو في نفسه عذر أيضاً.

---

(١) ولا ينافيه ما يأتي في كتاب المقاصد من أن الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الاعنات فيه. بل ما يأتي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضح هذا المقام

(٢) تقدم (ص - ١٢٧)

(٣) أي أو العضو.

وما سوى ذلك فمحمول على تحقق المشقة (١) التى يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية ، بحيث ترجع العزيمة الى نوع من تكليف مالا يطاق ، وهو منتف سمعا . وما سوى ذلك من المشاق مفتقر الى دليل يدل على دخوله تحت تلك النصوص . وفيه تضطرب أنظار النظار كما تقدم ؛ فلا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه . وسبب ذلك ـ وهو روح هذا الدليل ـ هو أن هذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاء واختباراً لإيمان المؤمنين ، وتردد المترددين ، حتى يظهر للعيان من آمن بربه على بينة ، ممن هو فى شك . ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتها كل مشقة عرضت ، لانخرمت الكليات كما تقدم ، ولم يظهر لنا شىء من ذلك ، ولم يتميز الخبيث من الطيب . فالابتلاء فى التكاليف واقع ولا يكون الا مع بقاء أصل العزيمة ، فيبتلى المرء على قدر دينه.

قال تعالى :(لِيَبْلُوَكُم أيُّكُم أحسَنُ عملاً) (الٓم . أحَسِبَ الناسُ أن يُترَكُوا أن يَقولوا آمنّا وهُم لايُفتَنُون ؟! ولَقَد فتَنّا الّذينَ من قَبْلِهِم) الآية . (لتُبْلَوُنَّ فى أمْوالِكُم وأنفُسِكم ـ ثم قال : وَإنْ تَصْبِرُوا وتَتَّقُوا فَإنّ ذلِكَ مِن عَزمِ الأُمور)(ولَنَبْلُوَنّكُم حتى نَعْلَمَ المُجاهدينَ مِنكمْ والصّابِرين ونَبْلُوَ أخبَارَكُم) (وَلِيُمَحِّصَ اللهُ الذين آمنوا وَيَمْحَقَ الكافِرين) (ولَنبلُوَنّكُم بِشىء مِنَ الخوْفِ والجُوعِ ونَقْصٍ مِنَ الأمْوالِ والأنفُسِ والثّمَراتِ . وبَشّرِ الصّابِرين) الى آخرها ، فأثنى عليهم بأنهم صبروا لها ، ولم يخرجوا بها عن أصل ماحملوه الى غيره . وقوله (ولَنَبْلُوَنّكم بشىء) يدل على أن هذه البلوى قليلة الوقوع بالنسبة الى جمهور الأحوال ، كما تقدم فى أحوال التكليف . فإذا كان المعلوم من الشرع فى مثل هذه الأمور طلب الاصطبار عليها ، والتثبت فيها ، حتى يجرى التكليف على مجراه الاصلى ، كان

(١ تقدم أن ذلك فيما لم يجد فيها حد شرعى ، كالسفر مثلا . وجمع المشاءين بمزدلفة

الترخص على الإطلاق كالمضادّ لما قصده الشارع من تكميل العمل على أصالته لتكميل الأجر

﴿والخامس﴾ أن الترخص إذا أخذ به فى موارده على الإطلاق، كان ذريعة الى انحلال عزائم المكلفين فى التعبد على الإطلاق. فإذا أُخذ بالعزيمة كان حرّياً بالثبات فى التعبد، والأخذ بالحزم فيه.

بيان الأول أن الخير عادة، والشر لجاجة. وهذا مشاهد محسوس، لايحتاج إلى إقامة دليل. والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر مالا يسهل على غيره، كان خفيفاً فى نفسه أو شديداً. فإذا اعتاد الترخص صارت كل عزيمة فى يده كالشاقة الحرجة. وإذا صارت كذلك لم يقم بها حقّ قيامها، وطلب الطريق الى الخروج منها. وهذا ظاهر، وقد وقع هذا المتوقع فى أصول كلية، وفروع جزئية؛ كمسألة الأخذ بالهوى فى اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند لاختلافهم بالمنع والجواز، وغير ذلك مما نُبّه عليه فى أثناء الكتاب أولم ينبه عليه.

وبيان الثانى ظاهر أيضاً مما تقدم، فإنه ضده.

وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ماتكون مقدرة ومتوهمة، لامحققة. فربما عدها شديدة وهى خفيفة في نفسها، فأدى ذلك الى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعاً وغير مبنى على أصل. وكثيراً مايشاهد الانسان ذلك، فقد يتوهم الانسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلا بمحض التوهم. ألا ترى أن المتيمم لخوف لصوص أوسباع، إذا وجد الماء فى الوقت أعاد عند مالك لأنه عدّه مقصّراً؛ لأن هذا يعترى فى أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذى لادليل عليه. بخلاف مالو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء، فلا إعادة هنا، ولا يعد هذا مقصراً. ولو تتبع الانسان الوهم لرمى به فى مهاو بعيدة،

ولأبطل عليه أعمالا كثيرة . وهذا مطرد فى العادات ، والعبادات ، وسائر التصرفات .

وقد تكون شديدة ، ولكن الانسان مطلوب بالصبر فى ذات الله ، والعمل على مرضاته . وفى الصحيح : «مَنْ يَصبِرْ يُصَبِّرْهُ الله[1]» وجاء فى آية الانفال — فى وقوف الواحد للاثنين بعد ما نسخ وقوفه للعشرة — : (واللهُ مَعَ الصَّابرين) قال بعض الصحابة لما نزلت : نقص من الصبر بمقدار مانقص من العدد . هذا بمعنى الخبر ، وهو موافق للحديث والآية

(والسادس) أن مراسم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه ، كما تقرر فى كتاب المقاصد من هذا الكتاب . وكثيراً ماتدخل المشقات وتتزايد من جهة مخالفة الهوى . واتّباعُ الهوى ضدّ اتّباع الشريعة. فالمتبع لهواه يشق عليه كل شىء، سواء أ كان فى نفسه شاقا أم لم يكن ؛ لأنه يصده عن مراده ، ويحول بينه وبين مقصوده . فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه ، وتوجه الى العمل بما كلف به، خفّ عليه ؛ ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حُبُّه ، ويحلو لهُ مرُّه ، حتى يصير ضده ثقيلا عليه ، بعد ما كان الأمر بخلاف ذلك . فصارت المشقة وعدمها إضافية تابعة لغرض المكلف . فربّ صعب يسهل لموافقة الغرض ، وسهل يصعب لمخالفته

فالشاق على الاطلاق فى هذا المقام — وهو مالا يطيقه من حيث هو مكلف[2] ، كان مطيقاًله بحكم البشرية أم لا — هذا لا كلام فيه؛ إنما الكلام فى غيره مما هو إضافى لا يقال فيه إنه مشقة على الإطلاق ، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق . و إذا كان دائراً بين الأمرين، وأصلُ العزيمة حقيقى ثابت، فالرجوع

---

(١) رواه فى الترغيب والترهيب بلفظ (يتصبر) وهو جزء من حديث طويل رواه مالك والشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى

(٢) وهو الذى أشار اليه أول المسألة الخامسة بقوله (أو شرعا كالصوم)الخ

الى أصل العزيمة حق . والرجوع الى الرخصة ينظر فيه بحسب كل شخص ، وبحسب كل عارض . فاذا لم يكن فى ذلك بيان قطعى ، وكان أعلى ذلك الظنّ ، الذى لايخلو عن معارض ، كان الوجه الرجوع إلى الأصل ، حتى يثبت أن المشقة المعتبرة فى حق هذا الشخص حق . ولا تكون حقاً على الاطلاق حتى تكون بحيث لا يستطيعها . فتلحق حينئذ بالقسم الأول الذى لا كلام فيه . هذا إذا لم يأت دليل من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً ؛ كفطره عليه الصلاة والسلام فى السفر ، حين أبى الناس من الفطر وقد شق الصوم عليهم . فهذا ونحوه أمر آخر يرجع الى ماتقدم من الأقسام . وإنما الكلام فى غيره . فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى . والأخذ بها في محال الترخص أحرى

فإن قيل فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق(١) ؟ أم ثَمّ انقسام ؟

فالجواب أن ذلك يتبين بتفصيل أحوال المشقات وهى :

المسألة السابعة

فالمشقات التى هى مظانّ التخفيفات فى نظر الناظر، على ضربين (أحدهما) أن تكون حقيقية وهو معظم ماوقع فيه الترخص ؛ كوجود المشقة المرَضيّة والسفرية ، وشبه ذلك مما له سبب معيّن واقع (والثانى) أن تكون توهمية مجردة ، بحيث لم يوجد السبب المرخص لأجله ، ولا وجدت

(١) بقطع النظر عن قوله قبله (وإنما الكلام فى غيره فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى) فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله، بالجواب المبنى على التفصيلات التى يذكرها ، بعد ماذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد. فغرضه التمهيد لاعطاء هذا الضابط

حكمته[1] وهي المشقة ، وإن وجد منها شيء لكن غير خارج عن مجارى العادات

فأما الضرب الأول فإما أن يكون بقاؤه على العزيمة يُدخل عليه فسادا لايطيقه طبعاً أو شرعا ، ويكون ذلك محققا ، لامظنوناً ولا متوهما ، أوْ لا . فإن كان الأول فرجوعه الى الرخصة مطلوب ، يرجع الى القسم الذى لم يقع الكلام فيه ، لأن الرخصة هنا حق لله . وإن كان الثانى ـ وهو أن يكون مظنوناً ـ فالظنون تختلف ، والأصل البقاء على أصل العزيمة . ومتى قوى الظن ضعف مقتضى العزيمة ، ومتى ضعف الظن قوى ؛ كالظان[2] أنه غير قادر على الصوم مع وجود المرض الذى مثله يفطر فيه ، ولكن إما أن يكون ذلك الظن مستنداً الى سبب معين ، وهو أنه دخل فى الصوم مثلا فلم يطق الإتمام ، أو الصلاة مثلا فلم يقدر على القيام فقعد ، فهذا هو الأول ، إذ ليس عليه مالا يقدر عليه . وإما أن يكون مستنداً الى سبب مأخوذ[3] من الكثرة ، والسبب موجود عيناً ، بمعنى أن المرض حاضر ومثله لايقدر معه على الصيام ، ولا على الصلاة قائماً أو على استعمال الماء ، عادةً ، من غير أن يجرب نفسه فى شيء من ذلك ، فهذا قد يلحق بما قبله ولا يقوى قوّته . أما لحوقه به فمن جهة وجود السبب . وأما مفارقته له فمن جهة أن عدم القدرة لم يوجد[4] عنده ؛ لانه إنما يظهر عند التلبس

---

(١) اذا لم يوجد السبب فلا توجد حكمته . فما فائدة ذكره ؟ وهو لم يدرج فى التوهمية صورة وجود السبب فعلا مع عدم وجود حكمته ، أو وجودها غير خارجة عن مجارى العادات . بل قصرها على مالم يتحقق فيه السبب . وهذا متعين ، وإلا كان مثل السفر مع الترفه مما لايصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه . وليس كذلك

(٢) المثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين ، وقوله (دخل فى الصوم مثلا فلم يطق الاتمام فلم يقدر فقعد) أى أنه جرب نفسه فى هذا المرض قبل هذا اليوم فى الصوم ، أو قبل هذه الصلاة فى صلاة سابقة ، فلم يطق ، فصار لذلك عنده ظن قوى فى الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بانه لايقدر . وليس الغرض أنه فعل ذلك فى نفس هذا اليوم للصوم أو نفس هذه الصلاة فعجز ، لانه حينئذ يكون العجز محققا لامظنونا فيختل نظم كلامه . وهو ظاهر . فقوله (فهذا هو الاول) أى حكمه حكمه . وقوله (اذ ليس عليه مالا يقدر عليه) . أى ولو بظن قوى كمثاله

(٣) أى مأخوذ أثره وما يترتب عليه من كثرة التجارب فى هذا السبب الحاصل بالفعل . وتكون التجارب من غيره ، أو من نفسه فى زمن بعيد لا يقاس عليه ، حتى يغاير ما قبله

(٤) أى بمقتضى ظن قوى جاء له من تجربة فى نفسه ، وانما عنده ظن بسبب كثرة التجارب فى غيره . أو فى نفسه لكن فى زمن مضى بعيدا بحيث يحتمل تغير الحال

بالعمادة . وهو لم يتلبس بها على الوجه المطلوب في العزيمة ، حتى يتبين له قدرته عليه وعدم قدرته . فيكون الأولى هنا الأخذ بالعزيمة ، الى أن يظهر بعد ماينبني عليه

وأما الضرب الثانى وهو أن تكون توهمية ، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة ، فلا يخلو أن يكون للسبب عادة مطردة في أنه يوجد بعد أو لا . فإن كان الأول فلا يخلو أن يوجد أولا ؛ فإن وجد فوقعت الرخصة موقعها ففيه خلاف، أعنى فى إجزاء العمل بالرخصة لافى جواز الإقدام ابتداء ، إذلايصح[1] أن يبنى حكم على سبب لم يوجد بعد ، بل لايصح البناء على سبب لم يوجد شرطه و إن وجد السبب وهو المقتضى للحكم ؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ و إنما الكلام فى نحو الظان أنه تأتيه الحمى غداً بناء على عادته فى أدوارها ، فيفطر قبل مجيئها ؛ وكذلك الطاهر إذا بنت على الفطر ظناً أن حيضتها ستأتى ذلك اليوم . وهذا كله أمر ضعيف جداً . وقد استدل بعض العلماء على صحة هذا الاعتبار فى إسقاط الكفارة عنها بقوله تعالى : (لَوْلاَ كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُم فيما أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيم) فإن هذا إسقاط للعقوبة للعلم[2] بأن الغنائم ستباح لهم . وهذا غير ملحن فيه ؛ لأن كلامنا فيما يترتب على المكلف من الأحكام الشرعية ، وترتبُ العذاب هنا ليس براجع الى ترتب شرعى ، بل هو أمر إلهى كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه ؛ من قوله تعالى : (وما أَصَابَكُم مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ)

وأما إن لم يكن للسبب عادة مطردة فلا إشكال هنا .

والحاصل من هذا التقسيم أن الظنون والتقديرات غير المحققة ، راجعة الى

---

(١) أى فلا يجوز الاقدام عليه

(٢) على أحد التفاسير فى الآية، وعدّه فى روح المعانى تكلفا فراجعه

قسم التوهمات. وهي مختلفة. وكذلك أهواء النفوس ، فإنها تقدّر أشياء لا حقيقة لها. فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المخلّة الفادحة ؛ فإن الصبر[1] أولى مالم يؤدّ ذلك الى دخل في عقل الإنسان أو دينه . وحقيقة ذلك أن لا يقدر على الصبر ، لأنه لا يؤمر بالصبر إلا من يطيقه . فأنت ترى بالاستقراء أن المشقة الفادحة لا يلحق بها توهمُها ؛ بل حكمها أضعف ، بناء على أن التوهم غير صادق في كثير من الاحوال . فإذاً ليست المشقة بحقيقية . والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعة للرخصة . فإذا لم توجد كان الحكم غير لازم ، إلا إذا قامت المظنة ـ وهي السبب[2] ـ مقام الحكمة ، فحينئذ يكون السبب منتهضاً على الجواز لا على اللزوم ؛ لأن المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها. فالأحرى البقاء مع الاصل . وأيضاً فالمشقة التوهمية راجعة الى الاحتياط على المشقة الحقيقية . والحقيقية ليست في الوقوع على وزان واحد . فلم يكن بناء الحكم عليها متمكناً

وأما الراجعة الى أهواء النفوس خصوصاً فإنها ضدّ الاولى ؛ إذ قد تقرر أن قصد الشارع من وضع الشرائع إخراج النفوس عن أهوائها وعوائدها . فلا تعتبر في شرعية الرخصة بالنسبة الى كل من هويت نفسه أمراً . ألا ترى كيف ذمّ الله تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخص ؛ كقوله تعالى : (وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلا تَفْتِنِّي) الآية ! لأن الجدّ بن قيس قال : ائذن لي في التخلف عن الغزو ، ولا تفتني ببنات الأصفر ، فإني لا أقدر على الصبر عنهن . وقوله تعالى : (وقالوا لا تَنْفِرُوا في الحرّ . قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّاً) الآية ! ثم

---

(١) حتى مع المخلة الفادحة ؟ هذا غير واضح وسيأتي له في الفصل التالي أن الرخص المحبوبة ما ثبت الطلب فيه وهو ما فيه المشقة الفادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليه الصلاة والسلام (ليس من البر الصيام في السفر) فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟

(٢) أي الذي وضعه الشارع كالسفر

بين العذر الصحيح فى قوله تعالى : (ليسَ على الضُّعَفَاء ولا على المَرْضَى ولا على الذينَ لا يَجِدُونَ ما يُنفِقُونَ حَرَجٌ إذا نَصَحُوا لِلهِ ورَسولِهِ) الآيات افبين أهل الاعذار هنا ، وهم الذين لايطيقون الجهاد ؛ وهم الزَّمْنَى ، والصبيان ، والشيوخ ، والمجانين ، والعميان ، ونحوهم ؛ وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله ، وقال فيه : (إذَا نَصَحُوا لِلهِ وَرَسولِهِ) ومن جملة النصيحة لله ورسوله أن لا يُبقوا من أنفسهم بقيّة فى طاعة الله . ألا ترى الى قوله تعالى : (انْفِروا خِفافاً وثِقَالاً) وقال : « إلاَّ تَنفِرُوا يُعَذِّبْكم » الآية ! فما ظنك بمن كان عذره هوى نفسه ؟

نعم وضع الشريعة على أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها. وقد وسع الله تعالي على العباد فى شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم ، على وجه لا يفضى الى مفسدة ، ولا يحصل بها المكلّف على مشقة ، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له . فلذلك شرع له ابتداء رخصة السلم ، والقراض ، والمساقاة ، وغير ذلك مما هو توسعة عليه ، وإن كان فيه مانع فى قاعدة أخرى ، وأحلّ له من متاع الدنيا أشياء كثيرة . فمتى جمحت نفسه الى هوى قد جعل الشرع له منه مخرجا واليه سبيلاً فلم يأته من بابه ، كان هذا هوى شيطانياً واجباً عليه الانفكاك عنه ؛ كالمولع بمعصية من المعاصى ، فلا رخصة له ألبتة ؛ لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع . بخلاف الرخص المتقدمة فإن لها فى الشرع موافقة إذا وزنت بميزانها

فقد تبين من هذا أن مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألبتة . والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها . وإذا لم يوجد شرطها فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه ، الرجوع الى أصل العزيمة . إلا أن هذه الأحروية تارة تكون من باب الندب ، وتارة تكون من باب الوجوب . والله أعلم

فصل

ومن الفوائد في هذه الطريقة ، الاحتياط فى اجتناب الرخص ـ فى القسم المتكلم فيه ـ والحذر من الدخول فيه ؛ فإنه موضع التباس ، وفيه تنشأ خُدع الشيطان ، ومحاولات النفس ، والذهاب فى اتباع الهوى على غير مهيع . ولأجل هذا أوصى شيوخ الصوفية تلامذتهم بترك اتباع الرخص جملة ، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم . وهو أصل صحيح مليح ، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله . وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعا به ، أو صار شرعاً مطلوباً كالتعبدات ، أوكان ابتدائياً كالمساقاة [1] والقرض ، لأنه حاجي . وما سوى ذلك فاللجأ الى العزيمة .

ومنها أن يفهم معنى الأدلة فى رفع الحرج على مراتبها . فقوله عليه الصلاة والسلام : « إنّ اللهَ يُحبُّ أن تؤتَى رُخَصُه [2] » فالرخص التى هى محبوبة ماثبت الطلب فيها ، فإنا إذا حملناها على المشقة الفادحة التى قال فى مثلها رسول الله ﷺ : «ليسَ مِنَ البِرِّ الصِّيامُ فى السفر [3] » ، كان موافقاً لقوله تعالى : (يُريدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ بِكُمُ العُسْرَ) وقوله تعالى : (يُريدُ اللهُ أن يُخفِّفَ عنكُم) بعدماقال فى الاولى : (وأَن تَصُومُوا خَيرٌ لَكُم) وفى الثانية : (وأَن تَصبِرُوا خيرٌ لَكُم). فليتفطن الناظر فى الشريعة الى هذه الدقائق ، ليكون على بينة فى المجارى الشرعيات . ومن تتبع الأدلة الشرعية فى هذا المقام ، تبين له ماذكر أتم بيان . وبالله التوفيق . هذا تقرير وجه النظر فى هذا الطرف .

---

(١) لاداعى لهذا فانه من الاطلاق الذى قال فيه انه (لا تفريع يترتب عليه وانما ذكر لمعرفة أنه اطلاق شرعى لاغير)

(٢) تقدم (ص ـ ١٢٧)

(٣) تقدم (ص ـ ٣٢١)

فصل

وقد يقال إن الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه :

(أحدها [١]) أن أصل العزيمة و إن كان قطعياً فأصل الترخص قطعي أيضاً ؛ فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها ، كانت قطعية أو ظنية . فإن الشارع قد أجرى الظن فى ترتب الأحكام مُجرى القطع . فمتى ظن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار . فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجرى فى فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية .

ولا يقال إن القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبار الظن

لأنا نقول إنما ذلك فى باب تعارض الأدلة ، بحيث يكون أحدهما رافعا لحكم الآخر جملة . أما إذا كانا جاريين مجرى العام مع الخاص ، أو المطلق مع المقيد ، فلا . ومسألتنا من هذا الثانى لا من الأول ؛ لأن العزائم واقعة على المكلف بشرط أن لاحرج . فإن كان الحرج صح اعتباره واقتضى العمل بالرخصة

وأيضا فإن غلبة الظن قد تنسخ حكم القطع السابق ؛ كما إذا كان الأصل التحريم فى الشىء ثم طرأ سبب محلل ظنى . فإذا غلب على ظن الصائد أن موت الصيد بسبب ضرب الصائد ، وان أمكن أن يكون بغيره أو يعين على موته غيره ، فالعمل على مقتضى الظن صحيح . و إنما كان هذا ، لأن الأصل و إن كان قطعياً فاستصحابه مع هذا المعارض الظنى لايمكن ؛ إذ لا يصح بقاء القطع بالتحريم مع وجود الظن هنا بل مع الشك . فكذلك مانحن فيه .

---

(١) هذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التى أقامها على ترجيح العزيمة . وهذا الوجه لايفيد ترجيح الرخصة، انما يفيد — كما قال — أن العزيمة ليست بأولى ، لان غلبة الظن فى وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع فى العزيمة الذى كان مناط الترجيح فى ذلك الوجه

وحقيقة الأمر أن غلبة الظن لا تبقى للقطع المتقدم حكما ، وغلبات الظنون معتبرة. فلتكن معتبرة فى الترخص

(والثانى [1]) أن أصل الرخصة وإن كان جزئياً بالاضافة الى عزيمتها ، فذلك غير مؤثر ؛ وإلا لزم أن تقدح فيما أمر به بالترخص . بل الجزئى إذا كان مستثنى من كلي فهو معتبر فى نفسه ؛ لأنه من باب التخصيص للعموم ، أو من باب التقييد للإطلاق . وقد مر فى الأصول الفقهية صحة تخصيص القطعى بالظنى ؛ فهذا أولى [2] . وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع الى التخصيص وهو بظنى ، دون أصل العموم وهو قطعى ، فكذلك هنا . وكما لا ينخرم الكلي بانخرام بعض جزئياته ـ كما هو مقرر فى موضعه من هذا الكتاب ، فكذلك هنا ؛ وإلا لزم أن ينخرم بالرخص المأمور بها . وذلك فاسد . فكذلك ما أدى اليه

(والثالث [3]) أن الأدلة على رفع الحرج فى هذه الأمة بلغت مبلغ القطع ؛ كقوله تعالى : (وما جَعَلَ عليكُم فى الدِّينِ مِنْ حَرَج) وسائر مايدل على هذا المعنى كقوله : (يُريدُ اللهُ بكُمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ بكُمُ العُسر) (يُريدُ اللهُ أن يُخَفِّفَ عنكم وخُلِقَ الإنسانُ ضَعيفاً) (ما كان عَلَى النَّبيِّ مِنْ حَرَجٍ فيما فَرَضَ اللهُ لهُ) (ويَضَعُ عَنهُم إصْرَهُم والأَغْلالَ التى

---

(١) معارض للوجه الثانى فى ترجيح العزيمة . وهو أيضا انما يفيد أنه لا ترجح للعزيمة

(٢) لانه تخصيص قطعى بقطعى ، فان ورود الرخصة مقطوع به أيضا . وقوله (وأيضا) يعنى ـ بعد تسليم أن النظر فى الرخصة الى سببها وهو موضع اجتهاد وظن لا قطع ـ فان التخصيص كله يرجع اليه ولو كان بظنى فى مقابلة عموم قطعى . وقد راعى فى هذا معارضة كل ما سبق فى الوجه الثانى تفصيلا

(٣) وهذا معارض للثالث وهو أن الادلة جاءت بالوقوف عند حد الامر والنهى مجرداً والصبر على حلوه ومره وان انتهض موجب العزيمة . أى أن هذا يعارضه الادلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن الامة والامتنان به عليها . وهذا أيضا انما يفيد أن العزيمة ليست بأولى كاصل دعواه . ثم أضرب عنه فى آخر الدليل بما يقتضى ترجح الرخصة ، ويكون فيه المدعى وزيادة

كانَتْ عَلَيهِمْ) وقد سمّي هذا الدين الحنيفية السمحة لما فيها من التسهيل والتيسير. وأيضاً قد تقدم في المسائل قبل هذا أدلة إباحة الرخص . وكلها وأمثالها جارية هنا . والتخصيص ببعض الرخص دون بعض ، تحكّم من غير دليل

ولا يقال إن المشقة إذا كانت قطعية فهي المعتبرة دون الظنية ·

فإن القطع مع الظن مستويان في الحكم ، وإنما يقع الفرق في التعارض . ولا تعارض في اعتبارهما معا ههنا . وإذ ذاك لايكون الأخذ بالعزيمة دون الرخصة أولى ، بل قد يقال الأولى الأخذ بالرخصة ؛ لأنها تضمنت حق الله وحق العبد معاً . فإن العبادة المأمور بها واقعة لكن على مقتضى الرخصة، لا أنها ساقطة رأساً . بخلاف العزيمة ؛ فإنها تضمنت حق الله مجرداً ، والله تعالى غنيٌّ عن العالمين ؛ وإنما العبادة راجعة الى حظ العبد في الدنيا والآخرة . فالرخصة أحرى لاجتماع الأمرين فيها

(والرابع[1]) أن مقصود الشارع من مشروعية الرخصة ، الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق ؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده . بخلاف الطرف الآخر فإنه مظنة التشديد ، والتكلف ، والتعمق ، المنهي عنه في الآيات ؛ كقوله تعالى : (قُلْ ما أَسْأَلُكُم عليه مِنْ أَجْرٍ وَما أنا مِنَ الْمُتَكَلِّفِين) وقوله : (وَلاَ يُرِيدَ بِكُمُ العُسْر) وفي التزام المشاقّ تكليف وعسر . وفيها روي عن ابن عباس في قصة بقرة بني اسرائيل : « لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم ، ولكن شدّدوا فشدد اللهُ عليهم[2] » وفي الحديث : «هَلَكَ المتنَطِّعون[3]» ، ونهى ﷺ

---

(١) معارض للوجه الرابع. وقوله (بخلاف الطرف الآخر) يقتضي ترجيح الرخصة. ففيه المدعى وزيادة

(٢) قال الالوسي في تفسيره(ج ١ ـص ـ ٢٣٨) أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما موقوفا (لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم . ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم) وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعا مرسلا

(٣) أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن ابن مسعود

عن التبتل وقال: «مَنْ رَغِبَ عن سُنَّتِي فلَيس مِني [(١)]» بسبب من عزم على صيام النهار ، وقيام الليل ، واعتزال النساء ، الى أنواع الشدة التى كانت فى الأمم ، فخففها الله عليهم بقوله : (وَيَضَعُ عنهم إصرَهم والأَغلالَ التى كانَت علَيهم) ، وقد ترخص رسول الله ﷺ بأنواع من الترخص خالياً [(٢)] وبمرأى من الناس ؛ كالقصر والفطر فى السفر ، والصلاة جالساً حين جُحِش شِقّه ، وكان — حين بدَّن — يصلى بالليل فى بيته قاعداً ، حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ شيئاً ثم ركع . وجرى أصحابه رضى الله عنهم ذلك المجرى من غير عتب ولا لوم ، كما قال : « ولا يَعيبُ بعضُنا على بعض » . والأدلة فى هذا المعنى كثيرة

(والخامس [(٣)]) أن ترك الترخص مع ظن سببه قد يؤدى الى الانقطاع عن الاستباق الى الخير ، والسآمة والملل ، والتنفير عن الدخول فى العبادة ، وكراهية العمل . وترك الدوام . وذلك مدلول عليه فى الشريعة بأدلة كثيرة . فإن الانسان إذا توهم التشديد أو طُلب أو قيل له فيه ؛ كره ذلك وملّه ؛ وربما عجز عنه فى بعض الأوقات فانه قد يصبر أحياناً وفى بعض الأحوال ، ولا يصبر فى بعض . والتكاليف دائم . فإذا لم ينفتح له من باب الترخص إلا مايرجع الى مسألة تكليف مالا يطاق [(٤)] ، وسدّ عنه ماسوى ذلك ، عد الشريعة شاقة . وربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائل رفع الحرج ، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً . وقد قال تعالى: (واعلَمُوا أنّ فِيكُم رَسولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فى كَثِيرٍ مِنَ

---

(١) هذا الجزء هو آخر حديث الثلاثة رهط الذين سألوا عن عبادة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكأنهم لما أخبروا بها تقالّوها — فلما علم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (أنتم الذين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله إنى لأخشاكم لله وأتقاكم له ، ولكنى أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأتزوج النساء . فمن رغب عن سنتى فليس منى) رواه الشيخان والنسائى

(٢) انما ذكره لأنه لو كان ترخصه بمرأى من الناس فقط لقيل إن ذلك للتشريع ، فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة

(٣) معارض للخامس

(٤) اى تحقيقاً أو بظن قوى يلحق به ، كما سبق فى ضابط المسألة السابعة

الأمرِ لَعَنِتُّمْ) وقال : (يأيُّها الذينَ آمنوا لاتُحرِّموا طَيِّباتِ ما أحلَّ اللهُ لكم ولا تَعتَدوا) قيل إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل الله تشديداً على النفس ، فسمى إعتداء لذلك. وفى الحديث: «خذوا من العملِ ماتُطيقون. فإن الله لن يَملَّ حتى تملُّوا[1] » «وما خُيِّر عليه الصلاة والسلام بين أمرين إلا إختارَ أيسرَهما مالم يكن إثماً[2] » الحديث! ونهى عن الوصال، فلمّا لم ينتهوا واصلَ بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلالَ، فقال: «لو تأخَّرَ الشهرُ لزدْتُكُم[3] » كالمنكِّل لهم حين أبوا أن ينتهوا ، وقال: « لو مُدَّ لنا فى الشهر لوَاصلتُ وِصالاً يدعُ المتعمِّقون تَعمُّقَهم[4] » وقد قال عبدالله بن عمرو بن العاص حين كبِر : ياليتنى قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم[5] ؛ وفي الحديث : هذه الحوْلاء بنت تُوَيتٍ زعموا أنها لاتنام الليل ، فقال عليه الصلاة والسلام: « لاتنام الليل ؟ ! خذوا من العملِ ماتُطيقون » الحديث[6] ! فأنكر فعلها كما ترى . وحديث إمامة معاذ حين قال له النبى صلى الله عليه وسلم « أفتّانٌ أنتَ يامُعاذ ؟[7] » وقال رجل والله يارسول الله إنى لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان ، مما يُطيل بنا . قال فما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى موعظة أشدَّ غضباً منه يومئذ ، ثم قال : « إنّ منكم مُنفِّرين » الحديث ![8] وحديث الحبل المربوط بين ساريتين ، سأل عنه عليه الصلاة والسلام، قالوا حبل لزينب ، تصلّى فإذا كسِلت أوفترت أمسكت به .

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الستة بلفظ(خذوا من الاعمال) وفى رواية للثلاثة والنسائى (عليكم من الاعمال) وفى كلتا الروايتين (لايمل) . أقول : (لن يمل) رواية مسلم

(٢) أخرجه الترمذى بلفظ(مالم يكن مأثما) والبخارى (بين أمرين قط) ومالك(فى أمرين)

(٣) أخرجه البخارى باختلاف فى بعض الالفاظ

(٤) جزء من حديث أخرجه فى التيسير عن الشيخين والترمذى بلفظ(لو مدّ لنا الشهر)

(٥) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا الترمذى

(٦) أخرجه فى التيسير عن عائشة بلفظ (قلت فلانه) ولم يصرح باسمها عن الثلاثة والنسائى. والتصريح باسمها رواية لمسلم

(٧) بعض حديث فى تطويل معاذ حين يؤم الناس . أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا الترمذى

(٨) بعض حديث أخرجه البخارى

فقال : « حُلّوه ! لِيُصلِّ أحدُكم نَشاطَه ، فإذا كَسِلَ أو فَتَر قعد[١] » وأشباه هذا كثير . فترك الرخصة من هذا القبيل . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « ليسَ منَ البرِّ الصيامُ[٢] فى السَّفَر » فإذا كان كذلك ثبت أن الأخذ بالرخصة أولى ؛ وإن سلم أنه ليس بأولى ؛ فالعزيمة ليست بأولى[٣]

(والسادس[٤]) أن مراسم الشريعة إن كانت مخالفة للهوى ، كما تبين فى موضعه من هذا الكتاب ، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد فى دنياهم ودينهم. والهوى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة . وليس كلامنا فيه . فإن كان موافقاً فليس بمذموم . ومسألتنا من هذا ، فإنه إذا نصب لنا الشرع سبباً لرخصة ،وغلب على الظن ذلك ، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة ، فأين اتباع الهوى فى هذا ؟ وكما أن[٥] اتباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى ، كذلك اتباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهى . وليس أحدهما بأولى من الآخر . والمتبع للأسباب المشروعة فى الرخص والعزائم سواء . فإن كانت غلبة الظن فى العزائم معتبرة ، فكذلك فى الرخص. وليس أحدهما أحرى من الآخر . ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع . هذا تقرير هذا الطرف

---

(١) أخرجه البخارى وأبو داود والنسائى باختلاف يسير (تيسير)

(٢) أخذ ـنا على عمومه ليصح دليلا هنا . وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة الفادحة . فكان بذلك مناسبا للطرفين ـ والحديث تقدم (ص ـ ٣٢١)

(٣) سيقول فى الوجه السادس (ليس أحدهما بأولى من الآخر) بناء على هذا الوجه من المعارضة

(٤) هذا معارض لما سبق فى السادس

(٥) يعارض به ماتقدم له فى الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة . الا أنه صرح فيه بالوجهين المتعارضين . كأنه يقول : كما يلزمنا هذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم ، كل منهما يحدث بسببه ما ذكرتم . فما هو جوابكم فهو جوابنا . وأما قوله (وليس أحدهما بأولى من الآخر) فهو عين الدعوى فرعها على ماذكره من الاشتراك فى الالزام . وكذا قوله

فصل [1]

و ينبني عليه أن الأولوية فى ترك الترخص ، إذا تعين سببه [2] بغلبة ظن أوقطع ؛ وقد يكون الترخص أولى فى بعض المواضع ؛ وقد يستويان . وأما إذا لم يكن ثَمّ غلبة ظن فلا إشكال فى منع الترخص.

وأيضاً [3] فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها و إطلاقها ، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض . ومجال النظر بين الفريقين أن صاحب الطريق الأول إنما جعل المعتبر العلة التى هي المشقة ، من غير اعتبار بالسبب الذى هو المظنة . وصاحب الطريق الثانى إنما جعل المعتبر المظنة التى هى السبب ، كالسفر والمرض .فعلى هذا إذا كانت [4] العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه . وكثيراً مايرجع هنا الى أصل الاحتياط ؛ فإنه ثابت معتبر ، حسبما هو مبين فى موضعه

(والمتبع الخ) . فلم يبق الا دعوى مخالفة الاجماع فىالتفريق بينهما . فأين هذا الاجماع ؟ وعلى فرض وجوده ، مافائدة هذه المباحث ؟ وهل تعد حينئذ من ملح العلم ؟ أم تنزل عن ذلك ؟

(١) يقابل الفصل الأول ، يذكر فيه ماينبنى على أن أحدهما ليس بأولى من الآخر . كما بين فى ذلك ماينبنى على ترجيح العزيمة

(٢) أى الترخص . يعنى ولم توجد الحكمة

(٣) مقابل لقوله هناك (ومنها أن يفهم معنى الأدلة فى رفع الحرج على مراتبها)

(٤) أىفاذا كانت المظنة منضبطة كالسفر فالأمر ظاهر. واذا كانت غير منضبطة ، والعلة التى هى المشقة غير منضبطة أيضا كالمرض ، فالواجب الاحتياط على كلا الطريقين . فلا يدخل تحت النظرين السابقين . وهو ظاهر ، لأنه لم يجعل هـذا موضع النزاع فى الاولوية، بل لم يدخله فى أصل موضوع الرخصة فى تقريراته السابقة

فصل

فإن قيل : الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة ، وذلك وضع إشكال فى المسألة ، فهل له مخلص أم لا ؟

قيل نعم ، من وجهين : « أحدهما » أن يوكل ذلك الى نظر المجتهد ؛ فإنما أورد هنا استدلال كل فريق ، من غير أن يقع بين الطرفين ترجيح ، فيبقى موقوفاً على المجتهد ، حتى يترجح له أحدهما مطلقاً ؛ أو يترجح له أحدهما فى بعض المواضع ، والآخر فى بعض المواضع ، أو بحسب الأحوال « والثانى » أن يجمع بين هذا الكلام وما ذكر فى كتاب المقاصد فى تقرير أنواع المشاق وأحكامها ، فإنه إذا تؤمل الموضعان ظهر فيما بينهما وجه الصواب إن شاء الله . وبالله التوفيق

المسألة الثامنة

كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً ، فقصدُ الشارع بذلك المخرج أن يتحرّاه المكلف إن شاء ؛ كما جاء فى الرخص شرعية المخرج من المشاق . فإذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذى شرع له ، كان ممتثلاً لأمر الشارع ، آخذاً بالحزم فى أمره ، وإن لم يفعل ذلك وقع [1] فى محظورين « أحدهما » مخالفته لقصد الشارع ، كانت تلك المخالفة فى واجب أو مندوب أو مباح . « والثانى » سد أبواب التيسير عليه ، وفقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق ، الذى طلب الخروج عنه بما لم يشرع له ، وبيان ذلك من أوجه :

---

(١) مثال ذلك أن الشارع جعل للزوج أن ينفس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة ، فيؤدبها بهذا الازعاج الشديد ، حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه فى أن يتحملها أكثر مما كان ، حفظا لمصلحته أيضا ، راجعها . فاذا اشتد كربه ثانيا كان له أن يطلق أيضا لذلك . لكنه إذا خالف الطريق الشرعى فطلق ثلاثا ابتداء فقد خالف مارسمه له الشرع ، وفقد المخرج من ورطته . فلا مخلص له منها . وسيأتى له أمثلة كثيرة

(أحدها) أن الشارع لمّا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد ، وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعوق عنها عوائق، من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد ، شرع له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج ، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات ، حتى يصير التكليف بالنسبة اليه عاديًا ومتيسراً . ولولا أنها كذلك لم يكن فى شرعها زيادة على الأمور الابتدائية . ومن نظر فى التكليفات أدرك هذا بأيسر تأمل . فإذا كان كذلك ؛ فالمكلف فى طلب التخفيف مأمور أن يطلبه من وجهه المشروع ؛ لأن ما يطلب من التخفيف حاصل فيه حالاً ومآلا على القطع في الجملة . فلو طلب ذلك من غير هذا الطريق ، لم يكن ماطلب من التخفيف مقطوعاً به ولا مظنوناً ، لاحالاً ولا مآلاً ، لاعلى الجملة ولا على التفصيل ؛ إذ لو كان كذلك لكان مشروعاً أيضاً . والفرض أنه ليس بمشروع . فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لامخرج له

(والثانى) أن هذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع، فيكفيه فى حصول التخفيف طلبه من وجهه ؛ والقصد الى ذلك يُمنٌ وبركة . كما أن من طلبه من غير وجهه المشروع ، يكفيه فى عدم حصول مقصوده شؤم قصده . ويدل على هذا من الكتاب قوله تعالى : (وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ له مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ) ومفهوم الشرط أن من لا يتقى الله لايجعل له مخرجا . خرّج إسماعيل القاضى عن سالم بن أبى الجعد قال : جاء رجل من أشجع الى النبى ﷺ فذكر الجهد فقال له النبى ﷺ : « اذهَبْ فاصْبِر » وكان ابنه أسيراً فى أيدى المشركين فأفلت من أيديهم ، فأتاه بغنيمة ، فأتى النبى ﷺ فأخبره ، فقال له النبى ﷺ « طيِّبة » فنزلت الآية : (وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ) الآية!

وعن ابن عباس أنه جاءه رجل فقال له إن عمي طلق امرأته ثلاثاً . فقال : «إن عمك عصى الله فأندمه ، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا» . فقال : أرأيت إن أحلها له رجل ؟ فقال : «مَنْ يُخادِعْ يَخْدعْهُ الله» وعن الربيع بن خثيم في قوله : (ومَنْ يَتّقِ اللهَ يجْعَلْ لهُ مَخْرَجًا) قال : مِن كل شيء ضاق على الناس . وعن ابن عباس من يتق الله ينجه من كل كرب فى الدنيا والآخرة. وقيل : من يتق الله والمعصية يجعل له مخرجا الى الحلال . وخرج الطحاوى [1] عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ «ثلاثة يَدْعُونَ اللهَ فلا يُستجابُ لهم: رجلٌ أعطى مالَهُ سفيهاً وقد قال الله تعالى (ولا تُؤتُوا السفَهَاء أموالَكُمْ) ، ورجلٌ دَايَنَ بِدَيْنٍ ولم يُشْهِدْ ، ورجل له امرأة سيئة الخُلق فلا يُطلّقُها» ومعنى هذا أن الله لمّا أمر بالإشهاد على البيع ؛ وأن لا نُؤتِيَ السفهاء أموالنا حفظاً لها ، وعلّمنا أن الطلاق شرع عند الحاجة اليه ، كان التارك لما أرشده الله اليه قد يقع فيما يكره ولم يجب دعاؤه لأنه لم يأت الأمر من بابه . والآثار فى هذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هذا المعنى . وقد روى عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثا ، فتلا: (إذا طَلّقْتُم النِّساء فَطَلِّقُوهنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ـ حتى بلغ : يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا)، وأنت لم تتق الله ، لم أجد لك مخرجا. وخرج مالك فى البلاغات في هذا المعنى أن رجلاً أتى الى عبد الله بن مسعود فقال: إنى طلقت امرأتى ثمانى تطليقات . فقال ابن مسعود : فماذا قيل لك ؟ قال قيل لى انها قد بانت منى. فقال ابن مسعود : صدقوا، من طلّق كما أمره الله فقد بين الله لَهُ، ومن لَبّس على نفسه لَبساً جعلنا لَبْسه به . لاتلبسوا على أنفسكم ونتحمله عنكم . هو كما تقولون. وتأمل حكاية أبي يزيد البسطامى حين أراد أن يدعو الله أن يرفع عنه

---

(١) ورواه الحاكم أيضا

شهوة النساء ، ثم تذكر أن النبي ﷺ لم يفعل ذلك ، فأمسك عنه ، فرفع عنه ذلك حتى كان لا يفرق بين المرأة والحجر

(والثالث) أن طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن له الشارع النجح فيه ، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدى طريق المخرج . فكان قاصداً لضد ماطلب ، من حيث صد عن سبيله . ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود . فهو إذاً طالب لعدم المخرج . وهذا مقتضى مادلت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع ، كقوله : (ومَكَرُوا ومَكَرَ الله) وقوله (اللهُ يَسْتَهزِئُ بهم) وقوله :(يُخادِعُونَ اللهَ والذينَ آمنوا .وما يُخادِعُونَ إلا أنْفُسَهُم وما يشعُرُون) ومنه قوله تعالى :(ومَنْ يتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه) وقوله (فمَن نكَثَ فإنَّما ينْكُثُ على نَفْسِهِ ومَنْ أوفى بما عاهَدَ عليهُ اللهَ فسَيُؤْتيهِ أجْراً عَظِيما) (مَنْ عَمِلَ صالِحا فَلِنَفْسِهِ ومَنْ أساءَ فَعَلَيْها) الى سوى ذلك مما فى هذا المعنى ؛ وجميعه محقق ، كما تقدم من أن المتعدى على طريق المصلحة المشروع ، ساع فى ضد تلك المصلحة . وهو المطلوب

(والرابع) أن المصالح التى تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها . وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه ؛ والذى يخفى عليه منها أكثر من الذى يبدو له . فقد يكون ساعياً فى مصلحة نفسه من وجه لا يوصله اليها ، أو يوصله اليها عاجلا لا آجلا ، أو يوصله اليها ناقصة لا كاملة ، أو يكون فيها مفسدة تُرْبى فى الموازنة على المصلحة ، فلا يقوم خيرها بشرّها . وكم من مدبّر أمراً لا يتم له على كماله أصلاً ، ولا يجنى منه ثمرة أصلا . وهو معلوم مشاهد بين العقلاء . فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، فاذا كان كذلك ، فالرجوع الى الوجه الذى وضعه الشارع رجوع الى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال . بخلاف الرجوع الى ماخالفه . وهذه المسألة

بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته • ولكن سيق لتعلقه بالموضع ، فى طلب الترخص من وجه لم يؤذن فيه ، أو طلبه فى غير موضعه . فإن من الأحكام الثابتة عزيمة ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص . وقد تقدم منه في أثناء الكتاب فى هذا النوع مسائل كثيرة . ومنها ما فيه ترخيص ، وكل موضع له ترخيص يختص به لا يتعدى • وأيضا فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون فى الشرع كذلك ، فربما ترخص بغير سبب شرعى . ولهذا الأصل فوائد كثيرة فى الفقهيات ؛ كقاعدة المعاملة بنقيض المقصود ، وغيرها من مسائل الحيل ، وما كان نحوها

المسألة التاسعة

أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ، ولا مقصودة الرفع ، لأن تلك الأسباب راجعة الى منع انحتام العزائم التحريمية أو الوجوبية ؛ فهى إما موانع للتحريم أو التأثيم ، وإما أسباب [١] لرفع الجناح أو إباحة [٢] ما ليس بمباح . فعلى كل تقدير ، إنما هى موانع لترتب أحكام العزائم مطلقاً . وقد تبين فى الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع ، وأن من قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرِّم أو الموجب ففعله غير صحيح • ويجرى فيه التفصيل المذكور فى الشروط [٣] • فكذلك الحكم بالنسبة الى أسباب الرخص ، من غير فرق

المسألة العاشرة

اذا فرّعنا [٤] على أن الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة ،

(١) تنويع فى العبارة ، لا أن هذين قسمان يقابلان سابقها

(٢) أشمل مما قبله إذ يدخل فيه الترخص فى المندوبات

(٣) فى المسألة الثامنة منها

(٤) هذا هو بسط ما أجله فى آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك

صارت العزيمة معها من الواجب المخيّر؛ إذ صار هذا المترخص يقال له : ان شئت فافعل العزيمة ، و إن شئت فاعمل بمقتضى الرخصة . وما عمل منهما فهو الذى وقع واجباً فى حقه ، على وزان خصال الكفارة . فتخرج العزيمة فى حقه عن أن تكون عزيمة

وأما إذا فرّعنا على أن الاباحة فيها بمعنى رفع الحرج، فليست الرخصة معها من ذلك الباب ؛ لأن رفع الحرج لايستلزم التخيير . ألا ترى أن رفع الحرج موجود مع الواجب . و إذا كان كذلك تبيّنّا أن العزيمة على أصلها من الوجوب المعيّن المقصود للشارع . فإذا فعل العزيمة لم يكن بينه و بين من لاعذر له فرق ، لكن العذر رفع الحرج عن التارك لها إن اختار لنفسه الانتقال الى الرخصة . وقد تقرر قبلُ أن الشارع إن كان قاصداً لوقوع الرخصة ، فذلك بالقصد الثانى. والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة

والذى يشبه هذه المسألة ، الحاكم إذا تعينت له فى إنفاذ الحكم بيّنتان ، إحداهما فى نفس الأمر عادلة ، والأخرى غير عادلة . فان العزيمة عليه أن يحكم بما أمر به من أهل العدالة فى قوله تعالى : (وأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنكم) وقال : (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء) . فإن حكم بأهل العدالة أصاب أصل العزيمة وأُجر أجرين . و إن حكم بالأخرى فلا إثم عليه ، لعذره بعدم العلم بما فى نفس الأمر ، وله أجر فى اجتهاده . وينفذ ذلك الحكم على المتحاكمين ، كما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخصين . فكما لا يقال فى الحاكم : إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل ــ كذلك لا يقال هنا : إنه مخير مطلقاً بين العزيمة والرخصة

فإن قيل : كيف يقال إن شرع الرخص بالقصد الثانى ؟ وقد ثبت قاعدة رفع الحرج مطلقاً [1] بالقصد الأول ؛ كقوله تعالى : (ومَا جَعَلَ عَليكم فى الدِّين

---

(١) أى بقطع النظر عن خصوص محل الرخصة . ومعنى الجواب أنه لا يلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالا أن يكون مقصودا بالقصد الأول ، فقد جاءت الآية بفائدة النكاح استقلالا وهو السكن ، ومع ذلك فالقصد الأول النسل . فكذا هنا

من حَرَج) وجاء بعد تقرير الرخصة : (يُريدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولا يُريدُ بِكُمُ العُسْرَ) .

قيل : كما يقال إن المقصود بالنكاح التناسل وهو القصد الأول ، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثانى ، مع قوله تعالى : (ومِنْ آياتِهِ أن خَلَقَ لَكُم مِنْ أنْفُسِكُمْ أزْواجاً لِتَسكُنوا إليها) وقوله : (وجَعَلَ مِنها زَوْجَها لِيَسْكُنَ إليها) .

وأيضاً [1] فإن رفع الجناح نفسه عن المترخص تسهيل وتيسير عليه ، مع كون الصوم أياماً معدودات ليست بكثيرة ، فهو تيسيرٌ أيضاً ورفعُ حرج. وأيضاً فإن رفع الحرج مقصود للشارع فى الكليات . فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرج كلىّ أو أكثرىّ ألبتة . وهو مقتضى قوله : (وما جَعَلَ عليكُم فى الدِّينِ مِنْ حَرَج) . ونحن نجد فى بعض الجزئيات النوادر حرجاً ومشقة ، ولم يشرع فيه رخصة ، تعريفاً بأن اعتناء الشارع إنما هو منصرف الى الكليات . فكذلك نقول فى محال الرخص إنها ليست بكليات ، و إنما هى جزئيات ؛ كما تقدم التنبيه عليه فى مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة .

---

(١) عود الى السؤال وترقٍّ عليه . أى أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج فى الرخصة أن تكون مقصودة للشارع بالقصد الثانى لا بالأول ، بدليل أنه ثبت رفع الحرج ايضاً فى بعض المسائل التى فيها الرخصة والسهولة — فى نفس أصل عزيمتها ، كصيام ايام معدودات ولم تكن شهورا مثلا ، ففى أصل العزيمة هنا أيضا تيسير ورفع حرج ، وهى مقصودة بالقصد الأول . فلا يلزم من حصول رفع الحرج فى الرخصة أن تكون بالقصد الثانى . ثم ترق عليه ثانيا فقال (وأيضا الخ) أى ان رفع الحرج موجود فى سائر الكليات التى هى عزائم. ومحل الجواب عن الجميع قوله (فاذا العزيمة الخ) فهو يحسم الاعتراض الاول أيضا . وقوله (ونحن نجد فى بعض الخ) تمهيد للجواب . ولا يخفى أن كلا من هذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الاطلاق فى أصل الاشكال . فالترق من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله

فإذاً العزيمة من حيث كانت كلية ، هى مقصودة للشارع بالقصد الأول . والحرجُ من حيث هو جزئى عارض لتلك الكلية ، إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثانى . والله أعلم

المسألة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم مع الرخص ، وجدنا العزائم مُطّردة مع العادات الجارية ، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد .

﴿ أما الأول ﴾ فظاهر ؛ فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها فى أوقاتها ، وبالصيام فى وقته المحدود له أوّلا ، وبالطهارة المائية ، على ماجرت به العادة : من الصحة ، ووجود العقل (١) ، والإقامة فى الحضر ، ووجود الماء ، وما أشبه ذلك . وكذلك سائر العادات والعبادات ؛ كالأمر بستر العورة مطلقاً أو للصلاة ، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحمَ الخنزير وغيرها ، إنما أمر بذلك كله ونُهي عنه عند وجود مايتأتى به امتثال الأمر واجتناب النهي . ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر . ولا إشكال فيه

﴿ وأما الثانى ﴾ فمعلوم أيضاً من حيث عُلم الأول . فالمرض ، والسفر ، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول ، مرخص لترك ما أُمر بفعله ، أو فعل ما أمر بتركه . وقد مرّ تفصيل ذلك فيما مرّ من المسائل . ولمعناه تقرير آخر مذكور فى موضعه من كتاب المقاصد بحمد الله

إلاّ أن انخراق العوائد على ضربين : عام ، وخاص . فالعامّ ماتقدم . والخاصّ كانخراق العوائد للأولياء إذا عملوا بمقتضاها . فذلك إنما يكون فى

---

(١) غير ظاهر هنا ، لان الكلام فى أمور اذا وجدت كانت العزيمة ، واذا فقدت كانت الرخصة . وليس منها العقل ، لأنه شرط مطلق التكليف . ولذلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر مقابل غيره .

الأكثر على حكم الرخصة ؛ كانقلاب الماء لبناً ، والرمل سويقاً ، والحجر ذهباً ، وإنزال الطعام من السماء ، أو إخراجه من الأرض ، فيتناول المفعول له ذلك ويستعمله . فإن استعماله له رخصة لا عزيمة . والرخصة - كما تقدم - لما كان الأخذ بها مشروطاً بأن لا يقصدها ولا يتسبب فيها لينال تخفيفها ، كان الأمر فيها كذلك ؛ إذ كان مخالفة هذا الشرط مخالفة لقصد الشارع ، إذ ليس من شأنه أن يترخص ابتداء ، وإنما قصده في التشريع أن سبب الرخصة إن وقع توجه الإذن في مسببه كما مر . فههنا أولى ؛ لأن خوارق العادات لم توضع لرفع أحكام العبودية ، وإنما وضعت لأمر آخر ؛ فكان القصد الى التخفيف من جهتها قصداً اليها لا إلى ربها . وهذا مناف لوضع المقاصد في التعبد لله تعالى .

وأيضاً فقد ذكر في كتاب المقاصد أن أحكام الشريعة عامة لا خاصة . بمعنى أنها عامة في كل مكلف ، لا خاصة ببعض المكلفين دون بعض . والحمد لله .

ولا يعترض على هذا الشرط بقصد النبي ﷺ لإظهار الخارق كرامةً ومعجزةً ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما قصد بذلك معنى شرعياً مبرَّأً من طلبه حظ النفس . وكذلك نقول إن للولي أن يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعي لا لحظ نفسه . ويكون هذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بأن يكون بحسب القصد . وعلى هذا المعنى ظهرت كرامات الاولياء الراقين عن الأحوال ، حسبما دل عليه الاستقراء . فأما إذا لم يكن هذا فالشرط معتبر بلا إشكال ، وليس بمختص بالعموم ، بل هو في الخصوص أولى

فإن قيل : الولي إذا انخرقت له العادة ، فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة . فإن الذي هُيِّئ له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عادي ، مساو لمن حصل له ذلك بالتكسب العادي . فكما لا يقال في صاحب التكسب العادي إنه في التناول مترخص ، كذلك لا يقال في صاحب انخراق العادة ؛ إذ لا فرق بينهما . وهكذا سائر ما يدخل تحت هذا النمط

فالجواب من وجهين .

(أحدها) أن الأدلة المنقولة دلّت على ترك أمثال هـذه الأشياء لا إيجاباً ، ولـكن على غير ذلك ؛ فإن النبي ﷺ خُيِّرَ بين الملك والعبودية ؛ فاختار العبودية[١] ؛ وخُيّر فى أن تتبعه جبال تهامة ذهباً وفضة ، فلم يختر ذلك[٢] . وكان عليه الصلاة والسلام مجاب الدعوة ؛ فلو شاء له لدعا بما يحب فيكون ، فلم يفعل ، بل اختار الحمل على مجارى العادات : يجوع يوماً فيتضرع الى ربه ، ويشبع يوماً فيحمده ويثنى عليه ، حتى يكون فى الأحكام البشرية العادّية كغيره من البشر . وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُرى أصحابه من ذلك ، فى مواطن مافيه شفاء فى تقوية اليقين ، وكفاية من أزَمات الأوقات[٣] . وكان عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه ، ومع ذلك لم يترك التكسب لمعاشه ومعاش أهله . فاذا كانت الخوارق في حقه متأتية ، والطلبات محضرة له ، حتى قالت عائشة رضى الله عنها : ما أرى اللهَ إلاّ يُسارِعُ فى هَوَاك . وكان ــ لما أعطاه الله من شرف المنزلة ــ متمكّناً منها ، فلم يعول إلاّ على مجارى العادات فى الخلق ، كان ذلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيماً ، فى أن

---

(١) روى فى الترغيب والترهيب حديثا طويلا قال فيــه إن إسرافيل قال للنبى صلى الله عليه وسلم : (أن الله سمع ماذكرت ، فبعثنى اليك بمفاتيح خزائن الأرض وأمرنى أن أعرض عليك ان أسير معك جبال تهامة زمردا وياقوتا وذهبا وفضة فقلت فان شئت نبيا ملكا وان شئت نبيا عبداً فأومأ اليه جبريل أن تواضع فقال بل نبيا عبداً ثلاثا) رواه الطبرانى باسناد حسن والبيهقى فى الزهد وغيره

(٢) روى الترمذى (انى عرض على أن تجعل لى بطحاء مكة ذهبا فقلت لا يارب اشبع يوما وأجوع يوما فاذا جعت تضرعت اليك وذكرتك واذا شبعت شكرتك وحمدتك

(٣) فالجارى على عادته حمل نفسه على مجارى العادات مع تيسر الخوارق له . كثيرا ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات ، لكن ذلك فى مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس ، وهو تقوية اليقين عند أصحابه ، وكفايتهم ضرر الازمات الشديدة التى تحل بهم كنبع الماء مثلا لما اشتد بهم الحال فى الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد فى هذه الاوقات المضنية

لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق . ولكن لما لم يكن ذلك حتما على الأنبياء ، لم يكن حتما على الأولياء ؛ لأنهم الورثة في هذا النوع

(والثانى)أن فائدة الخوارق عندهم تقوية اليقين . ويصحبها الابتلاء الذى هو لازم للتكليف كلها ، وللمكلفين أجمعين فى مراتب التعبد ، فكانت كالمقوِّى لهم على ماهم عليه ؛ لأنها آيات من آيات الله تعالى برّزت على عموم العادات، حتى يكون لها خصوص فى الطمأنينة ؛ كما قال ابراهيم عليه السلام : (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى) الآية ! وكما قال نبينا محمد ﷺ عند ماحكى الله تعالى فراق موسى للخضر : « يَرْحَمُ اللهُ أَخِي مُوسَى . وَدِدْنَا لو صَبَر حتى يُقصَّ علينا مِن أخبارهما[1] » فإذا كانت هذه فائدتها ، كان ماينشأ عنها مما يرجع الى حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج ؛ فهو فى التناول والاستعمال بحكم الخيرة : فإن تكسب وطلب حاجته من الوجه المعتاد ، صار كمن ترك التصدق عليه وتكسب فرجع الى العزيمة العامة . وإن قبل الصدقة فلا ضرر عليه؛ لأنها وقعت موقعها

وأيضاً فإن القوم علموا أن الله وضع الأسباب والمسببات ، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاء ، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة اليها ؛ كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاء أيضاً . فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وضعت لها، كان فى ضمنها رفعٌ لمشقة التكاليف بالكسب ، وتخفيف عنه ؛ فصار قبوله لها من باب قبول الرخص ، من حيث كانت رفعاً لمشقة التكاليف بالكسب وتخفيفا عنه . فمن هنا صار حكمها حكم الرخص . ومن حيث كانت ابتلاء أيضاً فيها شيء آخر ، وهو أنَ تناول مقتضاها ميلٌ ما الى جهتها ، ومن شأن أهل العزائم فى السلوك عزوب أنفسهم عن غير الله ؛ كما كانت النعم العادية الاكتسابية

---

(١) رواه البخارى فى باب العلم بلفظ (يرحم الله موسى لوددنا) . . الخ

ابتلاء أيضاً . وقد تقرر أن جهة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مآخذ الرخص ، كما تبين (١) وجهه . فهذا من ذلك القبيل . فتأمل كيف صار قبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين ! فلأجل هذا لم يستندوا اليها ، ولم يعولوا عليها من هذه الجهة ، بل قبلوها واقتبسوا منها مافيها من الفوائد المعينة لهم على ماهم بسبيله ، وتركوا منها ماسوي ذلك ؛ إذ كانت مع أنها كرامة وتحفة ، تضمنت تكليفاً (٢) وابتلاء

وقد حكى القشيرى من هذا المعنى :

فروى عن أبى الخير البصرى أنه كان بفناء داره رجل أسود فقير يأوى الى الخرابات ، قال فحملت معى شيئاً وطلبته ، فلما وقعت عينه علىّ تبسم وأشار بيده الى الأرض : فرأيت الارض كلها ذهباً تلمع . ثم قال : هات ما معك ! فناولته وهالنى أمره وهربت ، وحكى عن النورى أنه خرج ليلة الى شاطئ دجلة ، فوجدها وقد التزق الشطان . فانصرف وقال : وعزتك لا أجوزها إلا فى زورق * وعن سعيد بن يحيى البصرى قال : أتيت عبد الرحمن بن زيد وهو جالس فى ظل ، فقلت له : لو سألت الله أن يوسع عليك الرزق لرجوت أن يفعل . فقال : ربى أعلم بمصالح عباده ؛ ثم أخذ حصى من الأرض ثم قال: اللهم إن شئت أن تجعلها ذهباً فعلت ، فإذا هى والله فى يده ذهب ، فألقاها إلىّ وقال : أنفقها أنت ؛ فلا خير فى الدنيا إلا للآخرة

بل كان منهم من استعاذ منها ومن طلبها ، والتشوف اليها ؛ كما يحكى عن أبى يزيد البسطامى . ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات ، من حيث

---

(١) أى فى المسألة الاولى
(٢) كما يؤخذ من كلام عبد الرحمن بن زيد الآتى (لاخير فى الدنيا الا للآخرة) فما حصل من التحفة يتضمن تكليفا جديدا فى التصرف فيه واستعماله

شاهد خروج الجميع من تحت يد المنة ، واردة من جهة مجرد الإنعام. فالعادة في نظر هؤلاء خوارق للعادات . فكيف يتشوف الى خارقة ؟ ومن بين يديه ومن خلفه ، ومن فوقه ومن تحته مثلها . مع أن ماالديه منها أتم فى تحقيق العبودية كما مر فى الشواهد . وعدوا من ركن اليها مستدرجاً ، من حيث كانت ابتلاء لامن جهة كونها آية أو نعمة

حكى القشيرى عن أبى العباس الشرفي ، قال : كنا مع أبي تراب النخشبي فى طريق مكة ، فعدل عن الطريق الى ناحيـة ، فقال له بعض أصحابنا : أنا عطشان . فضرب برجله الأرض ، فاذا عين ماء زلال ! فقال الفتى : أحب أن أشربه بقدح. فضرب بيده الى الأرض فناوله قدحا من زجاج أبيض ، كأحسن ما رأيت . فشرب وسقانا ، وما زال القدح معنا الى مكه . فقالى لى أبو تراب يوما : مايقول أصحابك فى هذه الأمور التي يكرم الله بها عباده ؟ فقلت : مارأيت أحداً إلا وهو يؤمن بها . فقال:من لايؤمن بها فقد كفر ؛ إنما سألتك من طريق الأحوال . فقلت : ما أعرف لهم قولا فيـه . فقال : بل قد زعم أصحابك أنها خدع من الحق . وليس الامر كذلك ؛ إنما الخدع في حال السكون اليها . فأما من لم يقترح ذلك ولم يساكنها ، فتلك مرتبة الربانيين

وهذا كله يدلك على ماتقدم من كونها في حكم الرخصة ، لافى حكم العزيمة. فليتفطن لهذا المعنى فيها ؛ فإنه أصل ينبنى عليه فيها مسائل : منها أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم ، والأحوال من حيث هى أحوال لاتطلب بالتصد ، ولا تعد من المقامات ؛ ولا هى معـدودة في النهايات ؛ ولا هي دليـل على ان صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية ، والانتصاب للإفادة . كما أن المغانم فى الجهاد لاتعد من مقاصد الجهاد الأصلية ؛ ولا هى دليل على بلوغ النهاية . والله أعلم

(تم الجزء الأول)

فهرس الجزء الثانى

من كتاب الموافقات وشرحه

كتاب المقاصد

المقاصد قسمان : مقاصد الشارع ومقاصد المكلف

القسم الأول مقاصد الشارع

القسم الثانى من المقاصد

مقاصد المكلف وفيه اثنتا عشرة مسألة

تم الفهرس

استدراك الأغاليط المطبعية التي بالمتن

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٥	٢	العوارت	العورات
٢٠	٣	على رأس من ولد	على من ولد
٢٣	٧	فى ذلك الواجب ، فكذلك	فى ذلك الواجب . ولو أخل الانسان بركن من أركان الواجب بغير عذر بطل أصل الواجب ، فكذلك
٢٨	١٢	مالا يطلق	مالا يطاق
٣٨	٢	أن الشريعة	من أن الشريعة
٤١	٣	بحسب شخص	أو بحسب شخص
٤١	٦	من المضار	من مضار
٤٦	٤	إلزامه	من إلزامه
٥٣	٥	اذا ثبت فتخلف	اذا ثبت كليا فتخلف
٦١	١٩	فيهاقد جاء حتما	فيما قد جاء حتما
٧٤	١٥	لكن وجه جامع	لكن على وجه جامع
٨٣	٧	بين القرائين	بين القرائنتين
٩٤	٧	وجزئية وجزئية	وجزئية جزئية
٩٦	٦	مرجح فليست	مرجح وذلك كله باطل . فليست
١١٠	١	(ولا تموتن وأنتم مسلمون)	(ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون)
١١٨	٦	على العمل	على الفعل
١٢٠	١١	اصلاح الفقهاء	اصطلاح الفقهاء
١٢٦	١٢	فى طريقا	فى طريقها

استدراك الأغاليط المطبعية التى بالمتن

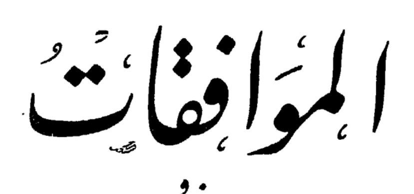
صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٣٧	٧	ساو يتين	سار يتين
١٣٨	٩	فيؤثر أو فى غيره	فيؤثر فيه أو فى غيره
١٥١	٨	ممتبرا	معتبرا
١٥٣	١١	ليصت	ليست
١٥٤	٣	المطلوب	المطلب
١٥٦	٣	دينى أو دفيوى	دينى أو دنيوى
١٧٢	١٩	اقتضاء الهوى	اقتضاه الهوى
١٧٣	١٨	الامر والنهى	الامر أو النهى
١٧٥	٦	ألالتلذاذ	الالتذاذ
١٨٤	١٣	ويتكلفوا	ويتكفلوا
١٩٣	٨	أهلَ بيت	أهلُ بيت
١٩٣	٢١	بعد نفسه	يعدّ نفسه
١٩٩	١١ و١٢	فلما	قَلَّمَا
٢٠٠	١٥	فأن لايلزم	فانه لا يلزم
٢٠٥	١	وأوّلها	وأوّلها وأولاها
٢٠٨	١٩	فصبع	فصنع
٢١٠	١٦	تحريك	تحريض
٢٢٣	١	(هو جعل	(هو الذى جَعل
٢٥٥	٥	« من آذى وليا	« من آذى لى وليا
٢٦٧	١٠	نفض الأحكام	نقض الأحكام
٢٧٦	١٣	مدارك آخر	مدارك أُخر
٢٨٢	١٥	أباب العوائد	أرباب العوائد
٢٨٣	١٩	فلنحزه	فلنجزه

استدراك الأغاليط المطبعية التى بالمتن

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢٨٤	٤	فقد تكون العوائد	فقد تكون تلك العوائد
٢٨٩	٩	أبى زيد	أبى يزيد
٢٩٩	٢١	الذوب	الذنوب
٣١٣	١٢	« إحداهما »	« أحدهما »
٣٢٨	٢	فيتنزل ذلك	فيتنزل على ذلك
٣٣٤	١٢	مصير »	مصيراً »
٣٣٧	١٠	امتثال الله	امتثال أمر الله
٣٥٣	٢١	دفع الدافع	ودفع الدافع
٣٥٤	٣	إذا كان	إذ كان
٣٦٦	٨	والولد	والوالد
٣٧٣	٣	المحاسب	المحاسبي
٣٧٧	١٤	لغير الله نصيب	لغير الله فيه نصيب
٣٨٣	١	أثمانها(١) » وقال	أثمانها » وقال(١)
٣٨٤	٣	أبلغنى زيد	أبلِغنِى زيد
٣٩٤	١٥	هنا وجهان	هنا له وجهان
٤١٥	١	كان للناس	كان فى الناس

استدراك الأغاليط المطبعية التي بالشرح

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨	٦	جانب بها العدم	جانب العدم
١٠	٤	اقطاع	انقطاع
١٠	١٣	من الأمم	في الأمم
٢٠	٤	مما ليس رسنا	مما ليس ركنا
٥٢	٤	إلى أن لابد	إلى أنه لابد
٥٤	٤	أهم منه	أعم منه
٧١	١	وبالزامهم	بالزامهم
٧٩	٢	ولم يكن	ولو لم يكن
٨٩	٤	الاعواج	الاعوجاج
٩٩	٦	منها يأخذ منه حكم	منهما يؤخذ منه حكم
٩٩	١٠	الصيغة موضوع	الصيغة موضوعة
١٥٣	٤	متى حن	حتى من
١٨٢	٢	من جهة للطبع	من جهة الطبع
١٩٤	٤	في داره	في داري
٢٣٣	١٠	وعزه الآلوسي	وعزاه الآلوسي
٢٣٥	٢	ثم يطرح	ثم طرح
٢٥٠	٣	ثلاثة وعشرون	ثلاث وعشرون
٢٦٥	١١	اليرقاني	البرقاني
٢٨٨	٢	في أمثاله	في مثاله
٣٠٢	١٦	فاذا أذنت	فاذا دنت
٣٠٥	٣	ويرفع الحرج	ويقع الحرج
٣١٤	١	ويصح	لايصح
٣٢٠	٩	فالصلاة منفكة	فالصلاة تنفك
٣٢٩	٧	صح العقد وان وجب	صح العقد ووجب
٣٢٩	١١	(وإن لم يقصده)	(وإن لم يقصدوه)
٣٣٠	٥	وملاحظ له	وملاحظا له
٣٨٤	٢	إسناده حسن	إسناده جيد
٣٨٧	٥	إذا عارضت	إذ عارضت



في

اصول الشريعة

لأبي اسحق الشاطبي

وهو ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه ، وتخريج أحاديثه ، ونقد آرائه نقداً علمياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وتفصيله ووضع تراجمه الاستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص
بالازهر الشريف

الجزء الثاني

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد على بمصر

لصاحبها مصطفى محمد

ثمن النسخة ٤٠

مطبعة الشرق الادني بالموسكي

كتاب المقاصد

وهو القسم الثالث من الموافقات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب المقاصد

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان :

« أحدهما » يرجع الى قصد الشارع . « والآخر » يرجع الى قصد المكلف .

فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء (١) ، ومن جهة قصده في وضعها للافهام ، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها ، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها . فهذه أربعة أنواع

---

(١) أي بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى ويكون ماعداه كأنه تفصيل له . وهذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين ، فان هذا في المرتبة الأولى بالنسبة الى قصده في افهامها وأنها يراعى فيها معهود الأميين في عرفهم وأساليبهم مثلا ، وكذا بالنسبة الى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها وأن ذلك انما يكون فيما يطيقه الانسان من الافعال المكسوبة ، لاما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب فلا يطلب برفعها مثلا ، وتفاصيل ماينضبط به مايصح أن يكون مقصودا للتكليف به ومالايصح ، وكذا بالنسبة الى قصده دخول المكلف تحت أحكام التكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها ، وأنها كلية لاتخص بعضا دون بعض ، وأن المعتبر في مصلحة العباد مايكون على الحد الذي حده الشرع لاعلى مقتضى أهوائهم وشهواتهم ، وأنه لايلزم من كون مصالح التكليف عائدة على العباد لاغير في العاجل والآجل أن يكون نيلها خارجا عما رسمه الشرع له

وهكذا من تفاصيل هذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة ، فانها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها ، كما سيأتي له بسط ذلك كله

ولنقدم قبل الشروع في المطلوب (مقدّمة كلامية) مسلّمة في هذا الموضع :

وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً . وهذه دعوى لابد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً . وليس هذا موضع ذلك . وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة ألبتة ، كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين . ولما اضطُرّ (١) في علم أصول الفقه الى إثبات العلل للأحكام الشرعية ، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام خاصة . ولا حاجة الى تحقيق الأمر في هذه المسألة

والمعتمد انما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ، ولا غيره ، فإنّ (٢) الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل : (رُسُلا مُبَشِّرِينَ ومُنذِرِينَ لِئلاَّ يكونَ للناسِ على اللهِ حُجّةٌ بعدَ الرُّسُلِ) (وما أرْسَلْناكَ إلاَّ رَحمةً للعالَمين) وقال في أصل الخلقة : (وهو الذي خَلقَ السَّموات والارضَ في سِتّةِ أيامٍ وكان عَرْشُهُ على الماء لِيَبْلُوَكم أيُّكم أحسنُ عملا) (وما خَلَقْتُ الجِنَّ والانْسَ الاّ لِيَعْبُدُونِ)

على وجه لم يسبق اليه رحمه الله

وليلاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر ، لانك اذا قِستَ هذه المقاصد بما ذكروه في الاصول تجد أنها تعد في مبادى الفن . فمثلا تراهم يعدّون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادى ، ولا يخفى عليك أن النوع الثالث — بجميع المسائل التي ذكرها فيه — من قبيل الكلام في المكلف به وأنه لابد أن يكون مقدوراً للعبد داخلا تحت كسبه . وهكذا الباقي من الانواع الاربعة اذا تاملتها تجدها من المبادى لا مقاصد الفن التي هي الادلة . اللهم الا على نوع من التوسع في الاصول بان كل ما انبنى عليه فقه فهو من أجزاء الاصول . و لا حاجة اليه مع ظهور الغرض

(١) أي ليتأتى له القول بالقياس وأنه دليل شرعي

(٢) أي ولا يتأتى للرازي أن يقول في هذه العلل العامة انها علامات للاحكام . ثم لا يخفى عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه بمعنى الحكمة كما سبق له

(الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا)

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى، كقوله بعد آية الوضوء : (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم) وقال في الصيام : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) وفي الصلاة : (إن الصلاة(١) تنهى عن الفحشاء والمنكر) وقال في القبلة : (فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة) وفى الجهاد : (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وفي القصاص : (ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب) وفى التقرير على التوحيد : (ألست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين) والمقصود التنبيه

وإذا دل الاستقراء على هذا ، وكان فى مثل هذه القضية مفيداً للعلم ، فنحن نقطع بأن الامر مستمر فى جميع تفاصيل الشريعة . ومن هذه الجملة (٢) ثبت القياس والاجتهاد ، فلنجر على مقتضاه — ويبقى البحث فى كون ذلك واجبا أو غير واجب موكولا الى علمه — فنقول والله المستعان :



(١) أخذ المعنى على أنه علة للامر باقامة الصلاة . وتأمله

(٢) سيأتى له فى كتاب الاجتهاد — فى المسألة العاشرة — توسع فى هذه الجملة وفى تفاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح

النوع الاول

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى[1] ﴾

تكاليف الشريعة ترجع الى حفظ مقاصدها في الخلق . وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام : « أحدها » أن تكون ضرورية . « والثانى » أن تكون حاجية « والثالث » أن تكون تحسينية .

(فأما الضرورية) فمعناها أنها لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين

والحفظ لها يكون بأمرين : « أحدهما » ما يقيم أركانها و يثبت قواعدها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود [2] . « والثانى » ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها . وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم

فأصول العبادات راجعة الى حفظ الدين من جانب الوجود ؛ كالايمان [3] ،

---

(١) سيأتى فى المسألة الرابعة من السنة بيان واف للمقاصد الشرعية وتفاريعها ومكملاتها وان كان على نحو آخر

(٢) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل مابه قيامها وثباتها. ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك مابه تنعدم ، كالجنايات .فلا يقال: ان مراعاتها من جانب الوجود بمثل الصلاة وتناول المأكولات مثلا هو مراعاة لها من جانب العدم ، اذ بفعل هذه الاشياء التى بها الوجود والاستقرار لا تنعدم مبدئيا أولا يطرأ عليها العدم - فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضا مراعاة لها من جانب العدم بهذا المعنى

(٣) قال فى التحرير وشرحه : حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعى

والنطق بالشهادتين ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وما أشبه ذلك .
والعادات راجعة الى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً ؛ كتناول (١)
المأكولات ، والمشروبات ، والملبوسات ، والمسكونات ، وما أشبه ذلك. والمعاملات
(٢) راجعة الى حفظ النسل والمال من جانب الوجود ، والى حفظ النفس والعقل
أيضاً ، لكن بواسطة العادات . والجنايات — ويجمعها (٣) الأمر بالمعروف والنهى
عن المنكر — ترجع الى حفظ الجميع من جانب العدم .

والعبادات والعادات قد مُثلت . والمعاملات ما كان راجعا الى مصلحة
الانسان مع غيره ، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض ، بالعقد على الرقاب

الى البدع ، ويقول الحنفية ان وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر بل لكونهم حربا علينا ،
ولذلك لا يحارب الذمي والمستأمن ، ولا نقتل المرأة والراهب ، وقبلت الجزية . وهذا
لا ينافى أنه لحفظ الدين ؛ إذ حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفضى الى قتل المسلم أو فتنته
عن دينه اهـ

فأنت ترى المؤلف توسع فى حفظ الدين فجعله مقصدا لجميع التكاليف
أصولها وفروعها . ولعله لا يوافق قوله بعد : (فانها مراعاة فى كل ملة) لأن ذلك قد
لا يسلم بالنسبة لنحو الزكاة الخ

(١) أى أصل تناول الغذاء الذى يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل . وسيأتى فى
الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس الخ أى مما يكون تركه غير مخل بالنفس
والعقل ولكنه يؤدى الى الضيق والحرج . فالفرق بين المقامين واضح

(٢) أى بالمقدار الذى يتوقف عليه حفظ النفس والمال ، فهى بهذا المقدار من الضرورى .
وهذا هو الذى عناه الآمدى بجعل المعاملات من الضرورى . أما مطلق البيع مثلا
فليس من الضرورى بل من الحاجى ، خلافا لامام الحرمين . وبهذا يتضح لك ما يأتى
للمؤلف فى هذه المسألة والمسألة التى تليها

(٣) جملة معترضة ، والظاهر أنها مقدمة من تأخير وأن موضعها قبل قوله : (والعبادات
والعادات قد مثلت) وهى راجعة الى جميع ما تقدم مما يحفظ من جانبى الوجود والعدم .
ومعنى كونها تجمع ذلك أنها تتعلق به جميعه وتنصب عليه من باب تكميل أبواب
الشريعة ، اذ ما من أمر ولا نهى الا يتعلق به الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر —
ثم أخبر عن الجنايات بأنها ترجع الى حفظ ما سبق من جانب العدم — ثم أكمل المقام
بالتمثيل للمعاملات والجنايات لانه مثّل لغيرها آنفا . وسيأتى فى المسألة السابعة من

أو المنافع أو الأبضاع . والجنايات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشُرع فيها مايدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح ، كالقصاص والديات — للنفس، والحد — للعقل ، وتضمين (١) قيم الأموال — للنسل ، والقطع والتضمين — للمال ، وماأشبه ذلك .

ومجموع الضروريات خمسة . وهى : (٢) حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل . وقد قالوا إنها مراعاة فى كل ملة (٣)

(وأما الحاجيات) فمعناها أنها مفتقَر اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب . فإذا لم تُراعَ دخل

مبحث الكتاب فى قوله :(وجامعها الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) مايساعد على ما قررناه فى فهم قوله هنا : (ويجمعها الخ)

(١) الذى قاله غيره أن حفظ النسل شرع له حد الزنا جلدا ورجما ، لانه مؤد الى اختلاط الانساب ، المؤدى الى انقطاع التعهد من الآباء ، المؤدى الى انقطاع النسل وارتفاع النوع الانسانى من الوجود . وأما ماقاله المؤلف فغير واضح.

(٢) ترتيبها من العالى للنازل هكذا : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل والمال - على خلاف فى ذلك . فإن بعضهم يقدم النفس على الدين

(٣) قال فى شرح التحرير : حصر المقاصد فى هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء اه فبعد هذا الايقال ان الشوكانى تأمل التوراة والانجيل فلم يجد فيهما الا اباحة الخمر مطلقا . على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم . وعلى فرض صحة ماعزى للشوكانى — لو قيل ان الممنوع فى جميع الشرائع ضياع العقل رأسا والخمر تذهبه وقتا ثم يعود ، لكان له وجه .

أما تعريض الغنائم من الامم السابقة لحرق النار السماوية بجمعها فى مكان خاص وعدم نيل شىء منها فظاهر أنه ليس من اتلاف الانسان للمال . وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهاد .وقد رخص فيها فى شرعنا خاصة كما فى الحديث : (ولم تحل لاحد قبلى).وقصة :(فطفق مسحا بالسوق والاعناق) ليس فيها اتلاف لها . بل اما أن يكون من باب استعراضها وتفقد أحوالها بيده لا بالسيف كما حققه الفخر ، واما أن يكون ذلك تقرباً الى الله باحب المال عنده لا لأكل الفقراء كما هو المشهور، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها فى سبيل الله

على المكلفين — على الجملة (١) — الحرجُ والمشقة ، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة

وهي جارية فى العبادات ، والعادات ، والمعاملات ، والجنايات :

ففى العبادات كالرخص المخففة ، بالنسبة الى لحوق المشقة بالمرض والسفر. وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال ، مأكلا ومشربا وملبساً ومسكناً ومركباً ، وما أشبه ذلك . وفي المعاملات كالقراض (٢) ، والمساقاة ، والسلم ، والغاء التوابع فى العقد على المتبوعات ؛ كثمرة الشجر ، ومال العبد . وفي الجنايات كالحكم باللوث ، والتدمية ، والقسامة ، وضرب الديّة على العاقلة ، وتضمين الصنّاع ، وما أشبه ذلك

(وأما التحسينات) فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات ، وتجنُّبُ الأحوال المدنّسات التى تأنفها العقول الراجحات . ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق

وهي جارية فيما جرت فيه الأُولَيان :

ففي العبادات كإزالة النجاسة — وبالجملة الطهارات كلها — وستر العورة ، وأخذ الزينة ، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات ، وأشباه ذلك . وفى العادات كآداب الأكل والشرب ، ومجانبة المآكل النجسات ، والمشارب المستخبثات ، والاسراف والاقتار فى المتناولات . وفى المعاملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء والكلأ ، وسلب العبدِ منصب الشهادة والامامة ، وسلب المرأة

---

(١) أى ليس كل المكلفين يدخل عليه الحرج بفقد هذه الحاجيات

(٢) بل سائر المعاملات التى لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات الخمس كما اشرنا اليه فيما سبق ، لا ما يعطيه ظاهر أنواع الامثلة من خصوص ما كان له أصل حظر لدخوله تحت قاعدة منع كلى واستثنى ذلك منه حتى عدّ رخصة بالاطلاقات الاربعة السابقة

منصب الإمامة، وإنكاح نفسها، وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها. وفي الجنايات كنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان فى الجهاد

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها. فهذه الامور راجعة الى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ اذ ليس فقدانها بمخلّ بأمر ضروري ولا حاجي، وانما جرت مجرى التحسين والتزيين

﴿ المسألة الثانية ﴾

كل مرتبة من هذه المراتب ينضم اليها ماهو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية

فأما الأولى (١) فنحو التماثل فى القصاص، فانه لا تدعو اليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلي (٢). وكذلك نفقة المثل، وأجرة المثل، وقراض المثل (٣)، والمنع من النظر الى الأجنبية، وشرب قليل المسكر، ومنع الربا، والورع اللاحق فى المتشابهات، وإظهار شعائر الدين، كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة، والقيام بالرهن والحميل والإشهاد في

---

(١) أى مرتبة الضروريات

(٢) أى انما هو مكمل لحكمة القصاص؛ فان قتل الاعلى بالادنى مؤد الى ثوران نفوس العصبة، فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصدها الشرع منه. ومثله تحريم قليل المسكر، لانه بما فيه من لذة الطرب يدعو الى الكثير المضيع للعقل. فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير. فيحمل كلام المؤلف على هذا الغرض

(٣) أى ان هذه الامثلة الثلاثة مكملة للضروري من حفظ المال للطرفين. كما أن منع النظر للاجنبية مكمل للضروري من حفظ النسل بالمنع من الزنا، لان النظر مقدمة للزنا وداعية اليه. وتحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل الشرعي. وكذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري، فان الزيادة

البيع ، إذا قلنا إنه من الضروريات

وأما الثانية فكاعتبار (١) الكفء ومهر المثل في الصغيرة ، فإن ذلك كله لا تدعو اليه حاجة مثل الحاجة الى أصل النكاح فى الصغيرة . وإن قلنا إن البيع من باب الحاجيات، فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة . ومن ذلك الجمع بين الصلاتين فى السفر الذى تقصر فيه الصلاة ، وجمعُ المريض الذى يخاف أن يُغلب على عقله . فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة ، إذ لو لم يُشرَع لم يُخِلَّ بأصل التوسعة والتخفيف

وأما الثالثة فكآداب الأحداث ، ومندوبات الطهارات ، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وان كانت غير واجبة ، والإنفاق من طيبات المكاسب ، والاختيار فى الضحايا والعقيقة والعتق ، وما أشبه ذلك . ومن أمثلة هذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات . وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات ، فإن الضروريات هى أصل المصالح ، حسبما يأتى تفصيل ذلك بعد هذا ان شاء الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾

كل تكملة فلها ـ من حيث هى تكملة ـ شرطٌ ، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال . وذلك أن كل تكملة يفضى اعتبارها الى رفض أصلها ،

جزء من مال الدافع يذهب هدرا بدون مقابل معتبر شرعا . والورع تكميل لما هو من نوعه : فان كان فى عبادة فمكمل لها ، وان كان فى عادة أو معاملة فمكمل لذلك

(١) فان أصل المقصود من النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنهما أشد إفضاء لدوام النكاح وتمام الالفة بين الزوجين . ومابه دوامه من مكملاته .

فلا يصح اشتراطها عند ذلك، لوجهين:

(أحدها) أن في إبطال الأصل إبطال التكملة، لان التكملة مع ما كلته كالصفة مع الموصوف. فإذا كان اعتبار الصفة يؤدّى الى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا. فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدّ الى عدم اعتبارها. وهذا محال لا يتصور. واذا لم يتصور لم تُعتبر التكملة واعتبر الاصل من غير مزيد

(والثانى) أنا لو قدرنا تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى [1] لما بينهما من التفاوت

وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهمّ كلى، وحفظ المروءات مستحسن. فحُرّمت النجاسات حفظا للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات. فإن دعت الضرورة الى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أولى

وكذلك أصل البيع ضرورى، ومنع الغرر والجهالة مكمل. فلو اشترط نفى الغرر جملة لانحسم باب البيع. وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجية [2]، واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات. ولما كان ذلك ممكناً فى بيع الأعيان من غير عسر، منع من بيع المعدوم [3] الا فى السلم. وذلك فى الإجارات ممتنع. فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسد باب المعاملة بها، والإجارة محتاج

---

(١) أى تحصيلها أولى بالاعتبار، فيجب أن تترجح على التكميلية، لان حفظ المصلحة يكون بالاصل. وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته. فاذا عارضته فلا تعتبر

(٢) قد تكون الاجارة ضرورية كالاستئجار لارضاع من لا مرضعة له وتربيته. وقد تكون حاجية وهو الاكثر. ومثله يقال فى البيع وسائر المعاملات، باعتبار توقف حفظ احد الضروريات الخمسة أو عدم التوقف

(٣) المقابل للحضور الغيبة. والمقابل للعدم الوجود. فاما أن يقول (واشتراط وجود العوضين) ثم يقول: (منع بيع المعدوم الا فى السلم)

اليها ، فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد . ومثله جار فى الاطلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرها

وكذلك الجهاد مع ولاة الجور قال العلماء بجوازه ، قال مالك : لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين . فالجهاد ضرورى ، والوالى فيه ضرورى ، والعدالة فيه مكملة للضرورة ، والمكمل اذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر. ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور (١) عن النبي صلى الله عليه وسلم

وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء (٢) فإن فى ترك ذلك ترك سنة الجماعة ، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة (٣) ، والعدالة مكملة لذلك المطلوب . ولا يبطل الاصل بالتكملة

ومنها إتمام الأركان فى الصلاة مكمل لضروراتها(٤) فإذا أدى طلبه الى أن لا تصلى كالمريض غير القادر سقط المكمل . أو كان فى اتمامها حرج ، ارتفع الحرج عمن لم يكمل ، وصلى على حسب ما أوسعته الرخصة . وستر العورة من باب محاسن

وهو ظاهر . واما ان يقول كما قال أولا ثم يقول : (منع من بيع الغائب الا فى السلم). فيعترض عليه بان بيع الغائب الموصوف جائز . ومقتضى قوله بعد :- (فاشتراط وجود المنافع وحضورها) ثم قوله (وان لم يحضر العوض أولم يوجد). أن غرضه بقوله (واشتراط حضور العوضين) اشتراط وجودهما وحضورهما ، ولما كان الحضور يحرز الوجود استغنى به عنه أولا .فيبقى الكلام فى اشتراط الحضور فى البيع وقد علمت ما فيه

(١) و(٢) قال رسول الله ﷺ ،الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ،براً كان أو فاجراً. والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم، براً كان أو فاجراً، وان عمل الكبائر،أخرجه أبو داود

أقول قال صاحب كتاب الغماز اللماز فى الموضوعات : حديث الصلاة خلف كل بر وفاجر قد ورد من طرق . قال الدارقطنى والعقيلي ليس فى ذلك شىء يصح عنه ﷺ . وسئل احمد عنه فقال : مانعرفه اه

(٣) أى المكملة للضرورى كما سبق له. والعدالة فى الامام مكملة لهذا المكمل

(٤) المناسب (لضروريها) أى أن الصلاة من الضروريات الخمس وهذا القيام مكمل لها

الصلاة . فلو طلب على الإطلاق لتعذر أداؤها على من لم يجد ساتراً ، الى أشياء من هذا القبيل فى الشريعة تفوق الحصر . كلها جار على هذا الأسلوب

وانظر فيما قاله الغزالي فى الكتاب المستظهرى فى الإمام الذى لم يستجمع شروط الإمامة . واحمل عليه نظائره

﴿المسألة الرابعة﴾

المقاصد الضرورية فى الشريعة أصل للحاجية والتحسينية

فلو فرض اختلال الضرورى بإطلاق، لاختلا باختلاله بإطلاق . ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضرورى بإطلاق . نعم قد يلزم من اختلال التحسينى بإطلاق اختلالُ الحاجى بوجه ما . وقد يلزم من اختلال الحاجى بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما . فلذلك اذا حوفظ على الضرورى فينبغى المحافظة على الحاجى . واذا حوفظ على الحاجى فينبغى أن يحافظ على التحسينى، اذا [1] ثبت أن التحسينى يخدم الحاجى ، وأن الحاجى يخدم الضرورى . فان الضرورى هو المطلوب [2]

فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها

(أحدها) أن الضرورى أصل لما سواه من الحاجى والتكميلى

(والثانى) أن اختلال الضرورى يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق

(والثالث) أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضرورى

(والرابع) أنه قد يلزم من اختلال التحسينى باطلاق أو الحاجى باطلاق اختلال الضرورى بوجه ما

«١» لعل الأصل (اذ)، لا (اذا) ، كما يفيده السياق

«٢» أى الاصلى والأشد فى الطلب . والا فالكل مطلوب . وسيأتى له ما يفسره فى آخر المسألة

(والخامس) أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري

﴿ بيان الاول ﴾ أن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم . فإذاً اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها ، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود – أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف – وكذلك الأمور الأخروية لاقيام لها الا بذلك

فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى . ولو عدم المكلف لعدم من يتدين . ولو عدم العقل لارتفع التدين . ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء . ولو عدم المال لم يبق عيش – وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره اذا أخذه من وجهه . ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها ، وما يؤدي اليها من جميع المتمولات – فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء . وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنها زاد للآخرة

و إذا ثبت هذا فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى ؛ إذ هي تتردد على الضروريات تكملها ، بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات ، وتميل بهم فيها الي التوسط والاعتدال في الأمور ، حتى تكون جارية على وجه لا يميل الي إفراط ولا تفريط

وذلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع ، وكما نقول في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض ، حتى يجوز له الصلاة قاعداً ومضطجعاً ، ويجوز له ترك الصيام في وقته الى زمان صحته ، وكذلك ترك المسافر الصوم

وشطر الصلاة ، وسائر ماتقدم فى التمثيل، وغير ذلك . فإذا فهم هذا لم يَرْتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروعٌ دائرة حول الأمور الضرورية

وهكذا الحكم في التحسينية ؛ لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري . فاذا كملت ما هو ضرورى فظاهر . واذا كملت ما هو حاجي فالحاجى مكمل للضرورى ، والمكمل للمكمل مكمل . فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضرورى ومبنى عليه .

﴿بيان الثانى﴾ يظهر مما تقدم ، لأنه إذا ثبت أن الضرورى هو الأصل المقصود ، وأن ما سواه مبنى عليه كوصف من أوصافه ، أو كفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين ؛ لأن الأصل اذا اختل اختل الفرع من باب أولى

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر . وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه ؛ فإن ذلك من أوصاف القصاص ، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف . وكما اذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة . لم يمكن أن يبقي عليهما حكم القراءة فيها ، أو التكبير ، أو الجماعة ، أو الطهارة الحدثية أو الخبثية . ولو فرض أن ثَمَّ حكما هو ثابت لأمر فارتفع ذلك الأمر ، ثم بقى الحكم مقصوداً لذلك الأمر ، كان هذا فرض محال . ومن هنا يعرف مثلا أن الصلاة اذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها ومكمل ، من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك ؛ لأنها من أوصاف الصلاة بالفرض . فلا يصح أن يقال إن أصل الصلاة هو المرتفع ، وأوصافها بخلاف ذلك

وكذلك نقول إذا كان أصل الصلاة منهياً عنه قصداً ، أو الصيام كذلك، كالنهى عن الصلاة فى طرفي النهار ، والنهى عن الصيام في العيد، فكل ماتتصف به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي ، من حيث نهى عن أصل الصلاة التى لهاهيئة اجتماعية في الوقوع؛ لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هى كذلك.

ولا تكون منهياً عنها الا بمجموع أفعالها وأقوالها. فاندرجت المكملات تحت النهي باندراج الكل

ولا يقال : إن لهذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهيا عنها بذلك الاعتبار ، فلا يلزم أن تكون منهيا عنها مطلقا . وإذا لم تكن منهيا عنها على الاطلاق ، لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له. فلا يلزم من اختلال الأصل اختلال الفرع كما أصّلت . وأيضا فان الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة ؛ كالطهارة مع الصلاة . وقد تثبت الوسائل شرعا مع انتفاء المقاصد ، كجزّ المُوسَى في الحج على رأس من لا شعر له . فالأشياء اذا كان لها حقائق في أنفسها فلا يلزم من كونها وضعت مكمِّلة أن ترتفع بارتفاع المكمَّل

لأ نا نقول : إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران : اعتبارٌ من حيث هي من أجزاء الصلاة ، واعتبارٌ من حيث أنفسها . فأما اعتبارها من الوجه الثاني فليس الكلام فيه . وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكملة للصلاة. وبذلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف. ومن المحال بقاء الصفة مع انتفاء الموصوف؛ اذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلا. فكذلك ما كان في الاعتبار مثله .فاذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمِّل مع انتفاء المكمَّل. وهو المطلوب وكذلك الصوم وأشباهه

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر . ولكن إن فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه موضوعا لأجله[1]، فلا يمكن — والحال هذه — أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد، الا أن يدل دليل على الحكم ببقائها[2]. فتكون

---

(١) كطلب أنواع الطهارة لأجل الصلاة ، لا يبقى هذا الطلب اذا ارتفع طلب الصلاة

(٢) أي ببقاء طلبها . أي فاذا دل دليل على طلبها بقطع النظر عن اعتبارها وسيلة الى مقصد آخر، فذلك لا مانع منه أن يكون الشيء مقصودا لنفسه ومقصودا ليكون وسيلة لغيره باعتبارين . فالوضوء مثلا عبادة مقصودة في نفسها ، ووسيلة الى مقصود آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف وهكذا . فقد لا يكون

إذ ذاك مقصودة لنفسها. وإن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة الى مقصود آخر فلا امتناع فى هذا . وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على شعر من لا شعر له

وبهذه القاعدة يصح القول بامرار الموسى على رأس من ولد مختونا بناء على أن ثَم مايدل على كون الإمرار مقصودا لنفسه ، والالم يصح . فالقاعدة صحيحة. وما اعترض به لا نقض فيه عليها. والله أعلم بغيبه وأحكم

﴿ بيان الثالث ﴾ أن الضرورى مع غيره كالموصوف مع أوصافه . ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه . فكذلك فى مسألتنا لأنه يضاهيه

مثال ذلك الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعدّ من أوصافها(١) لا مر ،لا يبطُل أصل الصلاة

وكذلك اذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر ،لا يبطل أصل البيع، كما في الخشب والثوب المحشوّ ، والجوز ، والقسطل ، والأصول المغيبة فى الارض ؛ كالجزر واللفت ، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك

وكذا لو ارتفع اعتبار المماثلة فى القصاص لم يبطل أصل القصاص . وأقرب الحقائق اليه الصفة مع الموصوف. فكما أن الصفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف بها، كذلك ما نحن فيه . اللهم الا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءا من ماهية الموصوف، فهى إذ ذاك ركنٌ من أركان الماهية، وقاعدةٌ من قواعد ذلك الاصل . وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده، كما فى الركوع والسجود ونحوها في الصلاة ، فان الصلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها ، بالنسبة الى القادر عليها. هذا لا نظر فيه. والوصف الذى شأنه هذا ليس من المحسنات ولا من

طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوبا . ولكن الكلام فى وسيلة اعتبرت وصفا للغير ، فباعتبار هذا الوصف متى سقط المتوسل اليه بها بطل طلبها من هذه الجهة التى تعتبر فيها مكملة لغيرها

(١) اى مما ليس ركناً فيها كما يأتى بيانه

الحاجيات ولا من الضروريات

لا يقال : إن من أوصاف الصلاة مثلا الكمالية أن لا تكون في دار مغصوبة. وكذلك الذكاة من تمامها أن لا تكون بسكين مغصوبة ، وما أشبهه . ومع ذلك فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الذكاة . فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف

لانا نقول : من قال بالصحة في الصلاة والذكاة فعلى هذا الأصل المقرر بنَى. ومن قال بالبطلان فبنى على اعتبار هذا الوصف كالذاتى ، فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها ، من حيث كانت أركانها كلها — التي هي أكوان — غصبا لأنها أكوان حاصلة في الدار المغصوبة . وتحريم الأصل إنما يرجع الى تحريم الأكوان ، فصارت الصلاة نفسها منهيا عنها ، كالصلاة في طرفي النهار ، والصوم في يوم العيد

وكذلك الذكاة حين صارت السكين منهيا عن العمل بها لأن العمل بها غصب ، كان هذا العمل المعيّن وهو الذكاة منهيا عنه . فصار أصل الذكاة منهيا عنه . فعاد البطلان الى الأصل بسبب بطلان وصف ذاتي بهذا الاعتبار

و يتصور هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة. ولكنها غير قادحة في أصلنا المذكور ، إذ لا يتصور فيه خلاف ، لأن أصله عقليّ . وإنما يتصوّر الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به [1]

﴿ بيان الرابع ﴾ من أوجه :

« أحدها » أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة فى تأكد الاعتبار ـ فالضروريات آكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينات ـ وكان مرتبطا بعضها ببعض ، كان في إبطال الأخفّ جرأة على ما هو آكد منه و ومدخلٌ للإخلال به ، فصار الأخف كأنه حِمَى للآكد ، والراتعُ حول الحِمى يوشِك أن يقع فيه . فالمخلّ بما هو مكمِّل كالمخل بالمكمَّل من هذا الوجه .

(١) باعتبار الاختلاف فى وصفية هذه الفروع لا صلها :هل هى أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية ؟

ومثال ذلك الصلاة ، فأنَّ لها مكمِّلات وهي هنا سوى الأركان والفرائض. ومعلومٌ أن المخلَّ بها متطرِّقٌ للإخلال بالفرائض والأركان ، لأن الأخفَّ طريق إلى الأثقل . ومما يدل على ذلك ما في الحديث من قوله عليه السلام : «كالراتع حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أن يَقَعَ فيه (١) » وفى الحديث : « لَعنَ اللهُ السارقَ يسرِقُ البَيضةَ فتُقْطَعُ يدُه ، ويسرقُ الحبلَ فتُقْطَعُ يدُه (٢) » وقول من قال : إنى لأجعل بيني وبين الحرام سترةً من الحلال ولا أحرِّمها

وهو أصلٌ مقطوعٌ به متفقٌ عليه ، ومحل ذكره القسم الثاني من هذا الكتاب

فالمتجريء على الأخف بالإخلال به معرَّض للتجرؤ على ما سواه . فكذلك المتجرىء على الاخلال بها يتجرأ على الضروريات . فاذاً قد يكون في إبطال الكمالات بإطلاق، إبطالُ الضروريات بوجه ما

ومعنى ذلك أن يكون تاركا المكملات ومُخلاً بها باطلاق ، بحيث لا يأتى بشىء منها ،وإن أتى بشىء منها كان نزرا ، أو يأتى بجملة منها إن تعددت ، إلا أن الاكثر هو المتروك والمُخَلُّ به . ولذلك لو اقتصر المصلى على ماهو فرض فى الصلاة لم يكن فى صلاته ما يستحسن ، وكانت الى اللعب أقرب . ومن هنا يقول بالبطلان فى ذلك من يقوله . وكذلك نقول في البيع : اذا فات فيه ما هو من المكمِّلات كانتفاء الغرر والجهالة ، أوشكَ أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود ، فكان وجود العقد كعدمه ، بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده . وكذلك سائر النظائر

«والثانى» أن كل درجة بالنسبة الى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة الى ما هو فرض، فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة الى أصل الصلاة كالمندوب

---

(١) ذكره فى التيسير عن الخمسة بلفظ : «كالراعى يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه» (٢) متفق عليه

اليه . وكذلك قراءة السورة ، والتكبير ،والتسبيح ، بالنسبة الى أصل الصلاة .
وهكذا كون المأكول والمشروب غير نجس ، ولا مملوك للغير ، ولا مفقود الذكاة ، بالنسبة إلى أصل إقامة البنية وإحياء النفس كالنفل . وكذلك كون المبيع معلوما ، ومنتفعا به شرعاً ، وغير ذلك من أوصافه ، بالنسبة الى أصل البيع كالنافلة

وقد تقرّر - في كتاب الأحكام - أن المندوب اليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالكل . فالإخلال بالمندوب مطلقاً يشبه الإخلال بالركن من أركان الواجب ، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجبا فى ذلك الواجب ، فكذلك إذا أخلّ بما هو بمنزلته أو شبيه به . فمن هذا الوجه أيضاً يصح أن يقال إن إبطال المكمّلات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما

« والثالث » أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات ؛ وذلك أن كمال الضروريات — من حيث هى ضروريات — إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سَعَة وبسطة ، من غير تضييق ولا حرج ، وحيث يبقى معها خصالُ معانى العادات ومكارم الاخلاق موفَّرةَ الفصول ، مكملة الأطراف ، حتى يستحسن ذلك أهل العقول . فإذا أخل بذلك لَبِسَ قسمُ الضروريات لِبْسَةَ الحرَج والعَنت، واتّصف بضد ما يستحسن فى العادات ، فصار الواجب الضرورى متكلَّف العمل ، وغير صاف فى النظر الذى وضعت عليه الشريعة . وذلك ضد ما وضعت عليه . وفى الحديث :« بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكارِمَ الأَخلاق (١) » فكأنه لو فرض فِقدان

---

(١) أخرجه فى الجامع الصغير عن أبى هريرة بلفظ : « انما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» عن البخارى فى الأدب والحاكم والبيهقي فى الشعب . قال العزيزى وفى رواية: (مكارم الأخلاق) . وخرّج العراقى « بعثت لأتمم مكارم الاخلاق » عن أحمد والبيهقى والحاكم وصححه من حديث أبى هريرة أيضا

المكملات لم يكن الواجبُ واقعاً على مقتضى ذلك. وذلك خلل فى الواجب ظاهر. أمّا إذا كان الخلل فى المكمل للضرورى واقعاً في بعض ذلك (١) وفي يسير منه، بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته، ولا يغلق باب السعة عنه، فذلك لا يخل به. وهو ظاهر

« والرابع » أن كل حاجيّ وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به، ومحسِّن لصورته الخاصة: إما مقدِّمةً له، أو مقارناً، أو تابعاً. وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحري أن يتأدى به الضرورى على أحسن حالاته

وذلك أن الصلاة مثلا اذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فاذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه اليه، فاذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون. ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمةً لفرض أمّ القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه اليه؛ و اذا كبَّر وسبّح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن يَغفُل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه. وهكذا الى آخرها. فلو قدّم قبلها نافلةً كان ذلك تدريجاً للمصلى واستدعاءً للحضور؛ ولو أتبعها نافلة أيضاً لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة

وفي الاعتبار فى ذلك أن جُعلت أجزاءُ الصلاة غيرَ خالية من ذكر مقرون بعمل، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد، ولم يَخْلُ موضعٌ من الصلاة من قول أو عمل، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان

فأنت تري أن هذه المكملات الدائرةَ حول حمى الضرورى خادمةٌ له ومقويةٌ لجانبه. فلو خلَت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللاً فيها. وعلى هذا

---

(١) أى بحيث لا يقال فيه انه اختل باطلاق، كما هو أصل الدعوى

الترتيب يجرى سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها

﴿ بيان الخامس ﴾ ظاهر مما تقدم ، لأنه إذا كان الضرورى قد يختل باختلال مكملاته ، كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة ، ولأنه إذا كانت زينةً لا يظهر حسنُه إلا بها ، كان من الأحق أن لا يخل بها

و بهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة ، المحافظةُ على الأوّل منها وهو قسم الضروريات . ومن هنالك كان مُراعًى فى كل ملة ، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع . فهى أصول الدين ، وقواعد الشريعة ، وكلِّيات الملة

﴿ المسألة الخامسة ﴾

المصالح المبثوثة فى هذه الدار ينظر فيها من جهتين : من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعى بها

﴿ فأما النظر الأول ﴾ فأنّ المصالح الدنيوية ـ من حيث هى موجودة هنا ـ لا يتخلص كونها مصالح محضة . وأعنى بالمصالح ما يرجع الى قيام حياة الانسان وتمام عيشه ، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق ، حتى يكون منعماً على الإطلاق . وهذا فى مجرد الاعتياد لا يكون ؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق ، قلّت أو كثرت ، تقترن بها ، أو تسبقها ، أو تلحقها ؛ كالأكل ، والشرب ، واللبس ، والسكنى ، والركوب ، والنكاح ، وغير ذلك (١) . فأنّ هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود ، إذ ما

---

(١) أى مثل اكتساب المعارف الذى يقتضيه وصفه العقلى

من مفسدة تُفرض في العادة الجارية ، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير. ويدلك على ذلك ما هو الأصل: وذلك أن هذه الدار وُضعت على الامتزاج بين الطرفين ، والاختلاط بين القبيلين ؛ فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك . وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق . وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص. قال الله تعالى : (وَنَبْلُوكُم بالشرِّ والخيرِ فِتْنَةً) (لِيَبْلُوكُمْ أيُّكم أحْسَنُ عَمَلاً) وما في هذا المعنى . وقد جاء في الحديث : « حُفَّتِ الجَنَّةُ بالمكارِه ، وحُفَّت النَّارُ بالشَّهوات (١) » فلهذا لم يَخْلُص في الدنيا لأحدٍ جهةٌ خاليةٌ مِنْ شركة الجهة الأخرى

فاذا كان كذلك ، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غَلب : فإذا كان الغالب جهة المصلحة ، فهي المصلحة المفهومة عرفا . وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً . ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا الى الجهة الراجحة ؛ فإن رجحت المصلحة فمطلوب . ويقال فيه إنه مصلحة . وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه . ويقال إنه مفسدة ــ على ما جرت به العادات في مثله . فإن خرج عن مقتضى العادات فله نسبة أخرى (٢) وقسمة غير هذه القسمة

هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية ، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية

﴿ وأما النظر الثاني (٣) فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً ﴾ فالمصلحة إذا كانت هي الغالبةَ عند مَناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة

---

(١) تقدم (ج ١ ص ١٠٤)

(٢) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده ، لانه باعتبار تعلق الخطاب ، لا من حيث مواقع الوجود

(٣) سيأتي تقييد هذا النظر في المسالة الثانية

شرعاً ، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ، ليجرى قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل ، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود ، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا . فان تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة فى شرعية ذلك الفعل وطلبه

وكذلك المفسدة إذا كانت هى الغالبة بالنظر الى المصلحة فى حكم الاعتياد ، فرفعها هو المقصود شرعاً ، ولأجله وقع النهى ، ليكون رفعها على أتم وجوه الامكان العادى في مثلها ، حسبما يشهد له كل عقل سليم . فان تبعتها مصلحة أو لذة فليست هى المقصودة بالنهى عن ذلك الفعل ، بل المقصود ما غلب فى المحل . وما سوى ذلك ملغى فى مقتضى النهى ، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هى خالصة (١) غير مشوبة بشيء من المفاسد ، لا قليلا ولا كثيراً . وإن توهم أنها مشوبة ، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك ، لأن المصلحة المغلوبة (٢) أو المفسدة المغلوبة (٣) انما المراد بها ما يجرى فى الاعتياد الكسبى من غير خروج الى زيادة تقتضى التفات الشارع اليها على الجملة . وهذا المقدار (٤) هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام

والدليل على ذلك أمران : «أحدهما» أن الجهالة المغلوبة (٥) لو كانت مقصودة للشارع — أعنى معتبرة عند الشارع — لم يكن الفعل مأموراً به باطلاق ، ولا منهياً عنه باطلاق . بل كان يكون مأموراً به من حيث المصلحة ، ومنهياً عنه من حيث المفسدة . ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذلك

---

(١) لانه انما نظر فيها الى الجهة الغالبة لاغير والغى مقابلها فلا التفات اليه وكأنه عدم ، لانه غير جار فى الاعتياد الكسبى الذى جعله الشرع ميزانا للمصلحة والمفسدة

(٢) و (٣) لعل الاصل (الغالبة) فيهما

(٤) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتياد الكسبى

(٥) لعلها الجهة المغلوبة

وهذا يتبين فى أعلى المراتب فى الأمر والنهى ؛ كوجوب الإيمان وحرمة الكفر ، ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها ، وما أشبه ذلك . فكان يكون الإيمان — الذى لا أعلى منه فى مراتب التكاليف — منهياً عنه ، من جهة مافيه من كسر النفس من إطلاقها، وقطعها عن نيل أغراضها ، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذة فيها . وكان الكفر الذى يقتضى إطلاق النفس من قيد التكليف ، وتمتعها بالشهوات من غير خوف ، مأموراً به أو مأذونا فيه ؛ لأن الأمور الملذوذة والمخرجة عن القيود القاهرة مصلحة على الجملة . وكل هذا باطل محض . بل الإيمان مطلوب بإطلاق . والكفر منهى عنه بإطلاق . فدل على أن جهة المفسدة بالنسبة الى طلب الإيمان ، وجهة المصلحة بالنسبة الى النهى عن الكفران ، غير معتبرة شرعاً . وإن ظهر تأثيرها عادة وطبعاً

« والثانى » أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعاً ، لكان تكليف العبد كله تكليفاً بما لا يطاق . وهو باطل شرعاً . أما كون تكليف مالا يطلق باطلا شرعا فمعلوم فى الأصول . وأما بيان الملازمة فلأن الجهة المرجوحة مثلا مضادة فى الطلب للجهة الراجحة . وقد أمر مثلا بإيقاع المصلحة الراجحة ، لكن على وجه يكون فيه منهياً عن إيقاع المفسدة المرجوحة . فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهى عن إيقاعه معاً . والجهتان غير منفكتين، لما تقدم من أن المصالح والمفاسد غير متمحضة . فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهى معاً . فقد قيل له « افعل » « ولا تفعل » لفعل واحد أي من وجه واحد فى الوقوع، وهو عين تكاليف مالا يطاق

لا يقال : ان المصلحة قد تكون غير مأمور بها، ولكن مأذوناً فيها. فلا يجتمع الأمر والنهى معا. فلا يلزم المحظور

لأنا نقول : إن هذا لا يطرد فى جميع المصالح، فان المصلحة كما يصح أن تكون مأذوناً فيها، يصح أن تكون مأموراً بها. وإن سلم ذلك فالأذن مضاد للأمر والنهى

معاً ، فأن التخيير مناف لعدم التخيير ، وهما واردان على الفعل الواحد. فورود الخطاب بهما معاً خطاب بما لا يستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به(١). وهو ما أردنا بيانه. وليس هذا كالصلاة فى الدار المغصوبة ؛ لإمكان الانفكاك بأن يصلى في غير الدار ، وهذا ليس كذلك

فإنْ قيل: إنّ هذا التقدير (٢) مشير لمذهب اليه الفلاسفة ومن تبعهم من أن الشّر ليس بمقصود الفعل ، وإنما المقصود الخير. فاذا خلق الله تعالى خلقا ممتزجاً خيرُه بشرِّه ، فالخير هو الذي خُلق الخلق لأجله . ولم يخلق لأجل الشر وإن كان واقعاً به . كالطبيب عندهم إذا سقى المريض الدواء المرّ البشعَ المكروه . فلم يسقه إيّاه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه ، بل لأجل ما فيه من الشفاء والراحة . وكذلك الإيلام بالفصد والحجامة وقطع العضو المتآكل ، إنما قصده بذلك جلب الراحة ودفع المضار . فكذلك عندهم جميع ما في الوجود من المفاسد المسبَّبة عن أسبابها . فما تقدم شبيه بهذا ، من حيث قلتَ : إن الشارع ـ مع قصده التشريع لأجل المصلحة ـ لا يقصد وجه المفسدة ، مع أنها لازمة المصلحة . وهو أيضا مشير الى مذاهب المعتزلة القائلين بأن الشرور والمفاسد غير مقصودة الوقوع ، وأن وقوعها إنما هو على خلاف الارادة . تعالى الله عن ذلك علوّا كبيراً

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخَلْقى التكوينى . وليس كلامنا فيه ، وإنما كلامنا فى القصد التشريعى . وقد تبين الفرق بينهما فى موضعه من كتاب الأوامر والنواهي . ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق

---

(١) انما قيد بهذا حتى لا يعترض بان ايقاعه لا ينافى التخيير كالا ينافى الطلب . أما عدم ايقاعه فهو الذى ينافى مقتضى الطلب فقط . فالتنافى انما يحصل مع اعتبار هذا القيد

(٢) لعله التقرير

بإطلاق، حسبما تبين في موضعه. فكل ما شُرع لجلب مصلحة أو دفع مفسدة، فغير مقصود فيه ما يناقض ذلك. وإن كان واقعاً بالوجود فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة. لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك كله في الأرض ولا في السماء. وحكمُ التشريع أمرٌ آخر، له نظر وترتيب آخر، على حسب ما وضعه. والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هذا قول المعتزلة. وبطلانه مذكور في علم الكلام. فالقصد التشريعي شيء. والقصد الخلقي شيء آخر. لا ملازمة بينهما

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة (١) عن حكم الاعتياد، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع، ففي ذلك نظر. ولا بد من تمثيل ذلك ثم تخليص الحكم فيه بحول الله

مثاله أكل الميتة للمضطر، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً، وقتل القاتل، وقطع القاطع ـ وبالجملة العقوبات والحدود ـ للزجر، وقطع اليد المتآكلة، وقلع الضرس الوجعة، والإيلام بقطع العروق والفصد وغير ذلك، للتداوي. وما أشبه ذلك من الأمور التي انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجهاً. وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة

فلا يخلو أن تتساوي الجهتان، أو تترجح إحداهما على الأخرى

فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، اذا ظهر التساوى بمقتضى الأدلة. ولعل هذا غيرُ واقع في الشريعة. وإن فُرض وقوعه

---

(١) أى بان تكون مترددة بين الطرفين وتعارضت فيها الادلة

فلا ترجيح الا بالتشهى من غير دليل . وذلك فى الشرعيات باطل باتفاق .
وأما أنَّ قصدَ الشارع متعلقٌ بالطرفين معاً : طرف الإقدام ، وطرف الإحجام فغير صحيح ؛ لأنه تكليف مالا يطاق ، اذ قد فرضنا تساوىَ الجهتين على الفعل الواحد . فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه معاً . ولا يكون أيضاً القصد غير متعلق بواحدة منهما ، إذ قد فرضنا أنَّ [1] توارد الامر والنهى معاً . وهما عَلَمان على القصد على الجملة — حسبما يأتى في موضعه إن شاء اللّٰه تعالى ؛ إذ لا أمر ولا نهى من غير اقتضاء . فلم يبق الا أن يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى . ولم يتعين ذلك للمكلف . فلا بد من التوقف [2]

وأما إنْ ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى فيمكن أن يقال : إن قصد الشارع متعلق [3] بالجهة الأخرى ، إذ لو كان متعلقا بالجهة الأخرى لما صح الترجيح ، ولكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان فيجب الوقف . وذلك غير صحيح مع وجود الترجيح . ويمكن أن يقال : إن الجهتين معاً عند المجتهد معتبرتان ؛ إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هى المقصودة للشارع . ونحن إنما كُلِّفنا بما ينقدح [4] عندنا أنه مقصود للشارع ، لا بما هو مقصوده فى نفس الأمر . فالراجحة — وان ترجحت — لا تقطع إمكان

---

(١) لعل كلمة أن زائدة . وقد فرض ذلك بقوله (وبالجملة كل ما تعارضت فيه الادلة)
(٢) أى أو التخيير ، كما ذكروه عند تعارض الادلة وتساويها

(٣) لعل صوابها غير متعلق . يعني وحينئذ فليس للشارع الا جهة واحدة تقصد بالطلب . فمن أصابها أصاب وله أجران ، ومن أخطاها فقد أخطأ وله أجر . وهذا القول للمخطئة

(٤) فالحكم الشرعى ـ بالنسبة للمجتهد ومن يقلده ـ هو ما انقدح فى نفس المجتهد ، وحينئذ يمكن تعدد الحكم الشرعى في الواقعة الواحدة . وهذا هو رأى المصوبة حيث قالوا ان كل صورة لانص فيها ليس لها حكم معين عند الله بل ذلك تابع لظن المجتهد . وعلى هذا يكون الامكان الثانى مبنيا على قاعدة المصوبة والامكان قبله على قاعدة المخطئة . فلعل فى النسخة تحريفا فيما ياتى له بعد

كون الجهة الاخرى هى المقصودة للشارع . إلا أن هـذا الامكان مُطَّرَحٌ في التكليف إلا عند تساوي الجهتين ، وغير مطَّرح في النظر . ومن هنـا نشأت(١) قاعدةُ مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ . والامكان الأول جارٍ(٢) على طريقة المصوِّبين، والثاني جارٍ (٣) على طريقة المخطِّئين

وعلى كل تقدير فالذى يلخص من ذلك أن الجهة المرجوحة غـير مقصودة الاعتبار شرعاً (٤) عند اجتماعها مع الجهة الراجحة ؛ اذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهى معاً على الفعل الواحد . فكان تكليفا بما لا يطاق . وكذلك يكون الحـكم في المسائل الاجتهادية كلها ، سواء علينا أقلنا إن كل مجتهد مصيب أم لا . فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارياً على الاعتياد أو خارجا عنه . فالقياس مستمر ، والبرهان مطلق فى القسمين . وذلك ما أردفا بيانه

فان قيل . أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني ؟ فأن مقاصد الشارع تنقسم الي ذينك الضربين

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول . فاذا ناقضه لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني . وهذا مذكور فى موضعه من هذا الـكتاب . وبالله التوفيق

المسألة السادسة

لما كانت المصالح والمفاسد على ضربين : « دنيوية » و « أخروية » . وتقدم الكلام على الدنيوية ، اقتضى الحال الـكلام فى المصالح والمفاسد الأخروية . فنقول إنها على ضربين :

(أحدها) أن تـكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر ، كنعيم أهل الجنان ، وعذاب أهل الخلود في النيران — أعاذنا الله من النار . وأدخلنا الجنة

(١) لانه لولا أنه يجوز أن تـكون الجهة الاخرى معتبرة ، ما كان لمن بيده دليل قائم على احدى الجهتين أن يراعى الجهة الاخرى ويبنى عليها حكما

(٢) و (٣) علمت مافيهما

(٤) أى فى التـكليف ، لان هذا هو محل الاتفاق وهو مناط الاستدلال بعده

برحمته

(والثانى) أن تكون ممتزجة . وليس ذلك إلا بالنسبة الى من يدخل النار من الموحدين ، فى حال كونه فى النار خاصة . فاذا أُدخل الجنة برحمة الله رجع الى القسم الأول . وهذا كله حسبما جاء فى الشريعة ؛ إذ ليس للعقل فى الأمور الأخروية مجال ، وإنما تُتلقى أحكامها من السمع

أما كون هذا القسم الثانى ممتزجاً فظاهر ؛ لأن النار لاتَنال منهم مواضعَ السجود ، ولا محلَّ الإيمان . وتلك مصلحة ظاهرة . وأيضاً فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم ، وأعمالُهم لم تتمحض للشر خاصة ، فلا تأخذهم النار أَخذَ مَن لاخير فى عمله على حال . وهذا كاف فى حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال الصالحة . ثم الرجاء المعلق بقلب المؤمن راحةٌ ما ، حاصلة له مع التعذيب ؛ فهى تُنفِّس عنه من كرب النار . الى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية فى الشريعة ، من استقراها ألفاها

وأما كون الأول محضاً فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة ، كقوله تعالى : (لاَيُفتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُون) وقوله: (فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَار) الآية ! وقوله : (لاَ يَمُوتُ فِيهَا وَلاَ يَحْيَى) وهو أشد ماهنالك ، الى سائر مايدل على الإبعاد من الرحمة . وفى الجنة آيات آخر وأحاديث تدل على أن لاعذاب ولا مشقة ولا مفسدة ؛ كقوله : (إنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ادْخُلُوهَا بِسَلاَمٍ آمِنِين ــ إلى قوله : لاَ يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَاهُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِين) وقوله : (سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِين) إلى غير ذلك مما هو معلوم . وقد بيّن ذلك ربنا بقوله فى الجنة : « أنتِ رحمتى[1] » وفى النار : «أنتِ عذابى[2]»

(١) و (٢) روى البخارى عن أبى هريرة قال صلى الله عليه وسلم : « تحاجت الجنة والنار . فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين . وقالت الجنة لايدخلنى إلا ضعفاء الناس وسقطهم ؟ . قال الله عز وجل للجنة : أنت رحمتى أرحم بك من أشاء من عبادى . وقال للنار أنت عذابى أعذب بك من أشاء من عبادى الخ الحديث»

فسمى هذه بالرحمة مبالغة . وهذه بالعذاب مبالغة .

فان قيل : كيف يستقيم هذا ؟ وقد ثبت أن فى النار دَرَكاتٍ بعضُها أشدُّ من بعض ، كما أنه جاء فى الجنة أن فيها دَرَجات بعضُها فوق بعض ، وجاء فى بعض أهل النار أنه فى ضَحضاح — مع أنه من المخلَّدين . وجاء أن فى الجنة من يُحرَم بعض نعيمها ؛ كالذى يموت مُدْمِنَ خمر ولم يتب منها . واذا كانت دركات الجحيم — أعاذنا الله منها — بعضُها أشد ، فالذى دون الأشد أخف من الأشد . والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التى تحصِّل مصلحةً ما . وأيضاً فالقدر الذى وصل اليه العذاب بالنسبة الى مايتوهم فوقه خفيف ، كما أنه شديد بالنسبة الى ماهو دونه . و إذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما ، فهى مصلحة فى ضمن مفسدة العذاب . كما أن درجات الجنة كذلك فى الطرف الآخر ؛ فان الجزاء على حسب العمل . وإذا كان عمل الطاعة قليلا بسبب كثرة المخالفة ، كان الجزاء على تلك النسبة . ومعلومٌ أن رتبةَ آخِرِ مَن يدخل الجنة ، ليست كرتبة مَن لم يعص الله قط وَدَأَبَ على الطاعات عمرَه . وانما ذلك لأجل عمل الأول السيئ ، فكان جزاؤه على الطاعة فى الآخرة نعيما كدَّره عليه كثرةُ المخالفة . وهذا معنى ممازجة المفسدة . فاذا كانَ كذلك فالقسمان معاً قسمٌ واحد (١)

فالجواب أنه لايصح فى المنقول ألبتة أن تكون الجنة ممتزجة النعيم بالعذاب، ولا أنَّ فيها مفسدةً ما بوجه من الوجوه . هذا مقتضى نقل الشريعة . نعم العقل لايحيل ذلك ؛ فإن أحوال الآخرة ليست جاريةً على مقتضيات العقول . كما أنه لايصح أن يقال فى النار إن فيها للمخلدين رحمة تقتضى مصلحة ما . ولذلك قال تعالى : (لاَ يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُون) فلا حالة هنالك ليستريحوا اليها و إن قلَّت . كيف وهى دار العذاب ؟ عياذاً بالله منها . وما جاء فى حرمان الخمر فذلك راجع الى معنى المراتب . فلا يجد مَن يُحرمها ألما بفقدها

(١) لابد فيه من الامتزاج كحالة الدنيا

كما لا يجد الجميع ألماً بفقد شهوة الولد . أما المُخرَج إلى الضحضاح فأمر خاص ، كشهادة خُزَيمة ،(١) وعَنَاق أبى بُردة(٢). ولا تقض بمثل ذلك على الأصول الاستقرائية القطعية

غير أنه يجب النظر هنا فى وجه تفاوت الدرجات والدركات ، لما ينبنى على ذلك من الفوائد الفقهية ، لامن جهة أخرى

وذلك أن المراتب ـ وإن تفاوتت ـ لايلزم من تفاوتها نقيضٌ ولا ضد . ومعنى هذا انك إذا قلت : « فلان عالم » فقد وصفته بالعلم وأطلقت ذلك عليه إطلاقا بحيث لايُسْترابُ فى حصول ذلك الوصف له على كماله . فإذا قلت : « وفلان فوقه فى العلم » فهذا الكلام يقتضى أن الثانى حاز رتبةً فى العلم فوق رتبة الأول ، ولا يقتضى أن الأوَّل متصف بالجهل ولو على وجه ما . فكذلك إذا قلت : « مرتبة الأنبياء فى الجنة فوق مرتبة العلماء » فلا يقتضى ذلك للعلماء نقصاً من النعيم ولا غَضًّا من المرتبة بحيث يداخله ضده ؛ بل العلماء منعمون نعما لا نقص فيه ، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذلك فى النعيم الذى لا نقص فيه . وكذلكَ القول فى العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم ، كلٌّ فى العذاب لايداخله راحة ؛ ولكن بعضهم أشد عذاباً من بعض

ولأجل ذلك لمَّا سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن خير دور الأنصار ، أجاب بما عليه الأمر فى ترتيبهم فى الخيريَّة بقوله :(٣) « خير دور الأنصار بنو النجار ، ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الخزرج ، ثم بنو ساعدة ـ ثم قال : وفى كلّ دُورِ الأنصارِ خَيْر » رفعاً لتوهم الضد ، من حيث كانت أفعل التفضيل

(١) أى حين شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى البيعة التى أنكرها الاعرابى فجعل شهادته بشهادة اثنين كما فى حديث أبى داود والنسائى

(٢) أى التى كانت دون السن المجزئة فى الضحية وصرح بأنها لاتجزئ لغيره كما فى حديث البخارى

(٣) رواه مسلم . ورواه البخارى أيضاً باختلاف يسير فى بعض الالفاظ

قد تستعمل على ذلك الوجه؛ كقوله تعالى : (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى) ونحو ذلك . فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعضَ دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالمفضول . ولو قصد ذلك لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح . وقد بين الحديث هذا المعنى المقرر ، فإن فى آخره : فلحقنا سعد ابن عبادة فقال : ألم تر أن نبيَّ الله خَيَّرَ الأنصار فجعلنا خيراً ؟ فقال : « أوليس بِحَسْبِكُمْ أن تكونوا مِنَ الأخيار ؟ » لكن التقديم فى الترتيب يقتضى رفع المزية ، ولا يقتضى اتصاف المؤخر بالضد ، لا قليلا ولا كثيراً

وكذلك يجرى حكم التفضيل بين الأشخاص ، وبين الأنواع ، وبين الصفات. وقد قال الله تعالى : (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض) (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْض) وفى الحديث : « المؤمنُ القَوى خيرٌ وأحبُّ إلى الله مِنَ المؤمنِ الضعيف . وفى كُلٍّ خَيْرٌ [(١)] »

وحاصل هـذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن . وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع . وهذا معنى حسنٌ جدًّا ، مَن تحققه هانت عليه معضلاتٌ ومشكلاتٌ فى فهم الشريعة ؛ كالتفضيل بين الأنبياء[(٢)] عليهم الصلاة والسلام ، وزيادة الإيمان ونقصانه ، وغير ذلك من الفروع الفقهية ، والمعانى الشرعيـة ، التى زلَّت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس . وبالله التوفيق

---

(١) تقدم (ج ١ — ص — ٢٢٦)

(٢) فالانبياء مثلا متساوون فى حقيقة النبوة فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها . إنما التفاضل بالمزايا : من كثرة الأتباع والمهتدين ، ومن التفوق فى الصبر على ما لاقوا فى هذا السبيل ، حتى عد بعضهم من أولى العزم . وكذا يقال فى الايمان : زيادته ونقصه ليست فى نفس الحقيقة ، وإنما هى بالمزايا والثمرات وهكذا .

﴿ المسألة السابعة ﴾

إذاً[1] ثبت أنّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية. وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء فى ذلك ما كان من قبيل الضروريات أوالحاجيات أو التحسينات. فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعاً لها؛ إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لكن الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما فى جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال وكذلك وجدنا الأمر فيها. والحمد لله

وأيضاً فسيأتى بيان أن الأمور الثلاثة كلية فى الشريعة، لاتختص على الجملة. وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلى. وإن خصت بعضا فعلى نظر الكلى. كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات. فالنظر الكلى فيها منزل للجزئيات، وتنزله للجزئيات لايخرم كونه كليا. وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام فى التشريع. وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح

﴿ المسألة الثامنة ﴾

المصالح المجتلبةُ شرعا والمفاسد المستدفَعةُ إنما تعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى[2]، لا من حيث أهواء النفوس فى جلب مصالحها العادية،

---

(١) أى بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع الخ. فاذن منونة. وزاد هنا التصريح بكون ذلك أبدياً وكليا وعاما بحيث لايختل نظامها

(٢) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهذا حتى لايتنافى مع ظاهر الكلام هناك فى النظر الأول والثانى الذى انبنى عليه؛ فانه قال فى الأول (وأعنى بالمصالح مايرجع

أو درءِ مفاسدها العادية . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما سيأتي ذكره — إن شاء الله تعالى — أن الشريعة إنما جاءت لتُخْرِج المكلفين عن دواعي أهوائهم ، حتى يكونوا عباداً لله[١] . وهذا المعنى إذا ثبت لايجتمع مع فرضِ أن يكون وضعُ الشريعة على وفق أهواء النفوس ، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت ؛ وقد قال ربُّنا سبحانه[٢] : (وَلَوِ اتَّبَعَ الحقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) الآية[٣] .

(والثاني) ما تقدم معناه[٤] من أن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبةٌ بالمضار

إلى قيام حياة الانسان في نفسه الخ) وقال بعد (إن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة . إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات) ثم قال (فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ما غلب) ثم قال في النظر الثاني (فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعا ولتحصيلها وقع الطلب) — فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التي تقتضيها أوصاف الانسان الشهوانية ، فجعلها مما ينبني عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع . وهنا يقول إن مجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لاتعتبر ، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحياة الدنيا للاخرى . وذلك طبعا لايكون إلا تبعا لرسم الشرع الذي يعلم المصلحة من هذه الحيثية موفقا بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود

(١) أي اختياراً ، كما أنهم عبيد له اضطرارا

(٢) راجع روح المعاني في معاني الآية ، تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذي يريده المؤلف

(٣) بقيتها أيضاً فيه الدليل ، فانه تشنيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرفهم ، اتباعا لأهوائهم الباطلة

(٤) مجرد هذا لايفيد بعد ما اعتبر سابقا أن ما غلبت فيه جهة المنفعة فهو المصلحة ، وما ترجحت فيه المضرة فهو المفسدة . وأما قوله بعد : (ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة الخ) فهو دعوى أخرى خاصة لا يدل عليها ذلك العام المتقدم ، ولذا قلنا إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ماسبق بهذا . فاذا

عادة ، كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع ؛ كما تقول إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبةُ الإحياء ، بحيث اذا دار الأمر بين إحيائها و إتلاف المال عليها ، أو اتلافِها وإحياء المال ، كان إحياؤها أولى . فان عارض إحياؤها إماتةَ الدين ، كان إحياء الدين أولى و إن أدّى إلى إماتتها ؛ كما جاء فى جهاد الكفار ، وقتل المرتد ، وغير ذلك ، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتةَ نفوس كثيرة فى المحارب مثلاً ، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى . وكذلك إذا قلنا : الأكل والشرب فيه إحياء النفوس ، وفيه منفعة ظاهرة ، مع أن فيه من المشاقّ والآلام فى تحصيله ابتداء ، وفى استعماله حالا ، وفى لوازمه وتوابعه انتهاء ، كثيراً

ومع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم ، وهو جهة المصلحة التى هى عماد الدين والدنيا ، لا من حيث أهواء النفوس ، حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع فى الجملة ، و إن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع . فقد اتفقوا فى الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة ، بحيث مَنعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك . هذا و إن كانوا بفقد الشرع على غير شىء ، فالشرع لما جاء بيّن هذا كله ، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً ، ليقيموا أمر دنياهم لآخرتهم

(والثالث) أن المنافعَ والمضارّ عامّتها أن تكون اضافية لا حقيقية . ومعنى كونها اضافية أنها منافعُ أو مضارّ فى حال دون حال ، وبالنسبة الى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت . فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة ، ولكن عند وجود داعية الأكل ، وكونِ المتناوَل لذيذاً طيباً ، لا كريهاً ولا مرًّا ، وكونه لا يولّد ضرراً عاجلا ولا آجلا ، وجهةُ اكتسابه لا يلحقه به ضرر

كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التى هى عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس ، فذلك يصح أن يكون دليلا ، لكن لاحاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله .

عاجل ولا آجل ، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضررعاجل ولا آجل . وهذهالأمور قلّما تجتمع ؛ فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع ، أو تكون ضررا فى وقت أو حال ، ولا تكون ضرراً فى آخر . وهذا كله بيّن فى كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة ، لا لنيل الشهوات [1] . ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء ، ولكن ذلك لا يكون ، فدلّ على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء

(والرابع) أن الأغراض فى الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه ، فحصول الاختلاف فى الأكثر يمنع من أن يكون وضعُ الشريعة على وفق الأغراض ، وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً ، وافقت الأغراض أو خالفتها

فصل

وإذا ثبت هذا انبنى عليه قواعد :

﴿ منها ﴾ أنه لا يستمرّ إطلاق القول بأن الأصل فى المنافع الأذن ، وفى المضار المنع ، كما قرره الفخر الرازى [2] ؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاعٌ حقيقى ، ولا ضررٌ حقيقى ، وإنما عامتها أن تكون إضافية .

---

(١) يؤيد ماقلناه من وجود شبه التنافى بين ماهنا وما سبق فى المسألة الخامسة حيث يقول هناك :(وأعنى بالمصلحة — إلى أن قال — ونيله ماتقتضيه أوصافه الشهوانية) ثم بنى عليه أن ماغلب فيه المنفعة فهو المصلحة ، ولأجلها وقع الطلب

(٢) لامانع أن يحمل الاطلاق فى كلام الرازى على أنه بعد التحقق من كون الشىء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ماقاله من أن المنفعة الأصل فيها الاذن ، والمضرة المنع . لا أن مراده أن الأصل فى كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمه . وهذا الذى أشرنا اليه هو الذى يصح أن يفهم به كلام مثل الامام الرازى . على أن هذا هو بعينه الذى جرى عليه المؤلف فى النظر الثانى فى المسألة الخامسة . ولذا قلنا إنه يلزم أن تكون المسألة الثامنة مقيدة لاطلاق المسألة الخامسة

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع — وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات[١] ، حتى يكون الانتفاع المعين مأذوناً فيه فى وقت أو حال بحسب شخص ، وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك — فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة : أن الأصل فى المنافع الإذن ، وفى المضار المنع ؟

وأيضاً فإذا كانت المنافع لاتخلو من المضار وبالعكس ، فكيف يجتمع الإذن والنهى على الشيء الواحد ؟ وكيف يقال : إن الأصل فى الخمر مثلا الإذن من حيث منفعة الانتشاءِ والتشجيعِ وطردِ الهموم ، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصدِّ عن ذكر الله وعن الصلاة ؟ وهما لاينفكان . أويقال: الأصل فى شرب الدواء المنع لمضرة شربه ، لكراهته وفظاعته ومرارته ، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به ؟ وهما غير منفكين . فيكون الأصل فى ذلك كله الإذن وعدم الإذن معاً . وذلك محال .

فإن قيل : المعتبر عند التعارض الراجحُ ؛ فهو الذى ينسب إليه الحكم ، وما سواه فى حكم المُغْفَل المطّرح

فالجواب أن هذا مما يشدّ ماتقدم[٢] ؛ إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق ، وأن المضارّ ليس أصلها المنع بإطلاق ، بل الأمر فى ذلك راجع إلى ماتقدم ، وهو ماتقوم به الدنيا للآخرة ، وإن كان فى الطريق ضررٌ ماتوقَّعَ، أو نفعٌ ما مندفِع

---

(١) لكن على وجه عام كلى كما سبقت الاشارة اليه

(٢) نقول وهذا أيضاً يشد ماتقدم فى الجواب عن الرازى ، إذ لا يعقل أن يعنى أن كل مافيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالخمر مثلا ، وما فيه مفسدة ماممنوع كمرارة الدواء . بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة فى نظر الشارع . فالاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازى فظاهر ، والا فلا

﴿ ومنها ﴾ أن القرافىّ أورد إشكالاً فى المصالح والمفاسد ولم يجب عنه ، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبِرين للمصالح والمفاسد ، فقال :

« المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماهما كيف كانا ، فما من مباحٍ إلا وفيه فى الغالب مصالح ومفاسد ؛ فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس ، وآلام ومفاسد فى تحصيلها ، وكسبها ، وتناوِلها ، وطبخِها ، وإحكامِها ، وإجادتِها بالمضغ ، وتلويث الأيدى ، إلى غير ذلك مما لو خُيِّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه . فمَن يؤثِر وقد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك ؟ فيلزم أن لايبقى مباحٌ ألبتة

« وإن أرادوا (١) ماهو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة ، فليس بعضها أولى من بعض ؛ ولأن العدول (٢) عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال ، فإنه سفه

« ولا يمكنهم أن يقولوا (٣) : إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعّد الله على تركها ، وكلّ مفسدة توعّد اللهُ على فعلها ، هى المقصودة . وما أهمله الله تعالى غير داخل فى مقصودنا . فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص ، فيندفع الإشكال . لأنا نقول : الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة ، ويجب

(١) أى حتى تبقى المباحات قائمة

(٢) أى فان أراد المعتزلة الخلوص من هذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالاذن والمنع نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هذا البناء لكان تحكما وسفهاً وخلواً عن الحكمة . تعالى الله عن ذلك

(٣) أى جواباً عن الاشكال بأن إرادة المطلق الذى هو مسمى المصلحة والمفسدة لاتبقى شيئاً من المباح . يعنى فان قالوا (نختار هذا المطلق ، ولكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص ، حتى لايقال إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض ، وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائما ويندفع الاشكال) نقول لهم يلزمكم الدور

عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد . فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة ، من الوعيد ، لزم الدور[(١)] . ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد ، للزمكم[(٢)] أن تجوّزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد ، وتنعكس الحقائق حينئذ ، فإن المعتبر هو التكليف ، فأي شيء كلّفَ اللهُ به كان مصلحة . وهذا يبطل أصلكم . قال — : وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال ، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل[(٣)] ؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم يُرَاعَ . بل

---

(١) وتقريره أنهم يقولون : إن العقل يتأتى له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد ، ويأتي الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل . ويقولون أيضاً : إنه يجب عقلا أن يتوعد الله على ترك المصلحة ، فكأنهم يقولون ان التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعا لادراكه المصلحة . فلو قالوا إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع لزم توقف علم المصلحة على التوعد . وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة . وهذا هو الدور بعينه

(٢) وذلك لأنهم يقولون : المصالح والمفاسد منضبطة متمايزة ، وهي حقيقية لا اعتبارية . فاذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أيا كان فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ماليس كذلك لأنا لم نتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهى عنه فقط

(٣) أي فقد يفضل مطلق المصلحة في الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجبه ، وبالعكس — لا يمكنهم الاجابة بهذا لأن المباحات فيها المطلقان موجودان ، وبقي مباحاً لم يوجب ولم يمنع . ولكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هذه المطلقات في المباحات فبقي الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم ، واعتبرها في غير المباحات مفضلا مطلق المصلحة في بعضها فجعله مطلوبا ، ومطلق المفسدة في بعض آخر فجعله محظوراً . ولا حجر عليه تعالى في ذلك . هذا إلا أنه يقال عليه انه تسليم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بايجابه أو تحريمه . فالقياس انما يكون دليلا عند النص على علة القياس واعتباره لها . أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل فانه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام فتأمله . وهو داخل فيما أشار اليه بقوله : وان كان يخل بنمط من الاطلاع الخ

يقولون إن الله ألغى بعضها فى المباحات ، واعتبر بعضها . و إذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغى أن لا يعتبر ، عسر الجواب ، بل سبيلهم استقراء المواقع فقط . وهذا و إن كان يخل بنمط من الاطّلاع على بعض أسرار الفقه ، غير أنهم يقولون : يفعل الله مايشاء ، ويحكم مايريد ، ويعتبر الله يشاء ، ويترك ما يشاء — لا غيره فى ذلك . وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلا ، فيكون هذا الأمر عليهم فى غاية الصعوبة ؛ لأنهم إذا فتحوا هذا الباب(١) تزلزلت قواعد الاعتزال »

هذا ماقاله القرافى

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها لم يبق لهذا الإشكال موقع ؛ أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ماهو المعتبر مما ليس بمعتبر ، لكن على وجه يحصّل ضوابط ذلك(٢) . والدليل القاطع فى ذلك استقراء أحوال الجارين على جادّة الشرع من غير إخلال بالخروج(٣) فى جريانها على الصراط المستقيم ، وإعطاء كل ذى حق حقه من غير إخلال بنظام ، ولا هدم لقاعدة من قواعد الاسلام ، وفى وقوع الخلل فيها بمقدار مايقع من المخالفة فى حدود الشرع . وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع ، وكل أصل من أصول التكليف . فإذا حصل ذلك(٤) للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط فى كل باب

---

(١) أى باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك مايشاء ، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة.

(٢) جواب عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب

(٣) أى مصور بالخروج عن الجادة . وقوله (فى جريانها) راجع لاستقراء الأحوال ، أى فاننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم ، معطين كل ذى حق حقه فلا يخلون بنظام ، أى لا تفوتهم مصلحة ، ولا تنهدم فى عملهم قاعدة من قواعد الدين. كما أننا نجد الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لايلتزمون الجادة ، فبمقدار ماخالفوا نجد الخلل فى أحوالهم بفوات المصالح. فقوله (وفى وقوع الخلل) عطف على المعنى

(٤) أى إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة ، واستقراؤهم لوقوع الخلل بمقدار مايقع من المخالفة ، حصل لهم ضوابطُ فى كل باب لما يعتبره الشرع.

على ما يليق به . وهو مذكور فى كتبهم ، ومبسوط[١] فى علم أصول الفقه

وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا ؛ لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أدَّاهم إليه العقل فى زعمهم ، وهو الوجه الذى يتمّ به صلاح العالم على الجملة والتفصيل ، فى المصالح ، أو ينخرم به ، فى المفاسد . وقد جعلوا الشرع كاشفا لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم ، بلا زيادة ولا نقصان ، فلافرق بينهم و بين الأشاعرة فى محصول المسألة ، وإنما اختلفوا فى المُدرَك[٢] . واختلافهم فيه لا يضرّ فى كون المصالح معتبرة شرعاً ، ومنضبطة[٣] فى أنفسها

وقد نَزَع الى هذا المعنى أيضا[٤] فى كلامه على العزيمة والرخصة ، حين فسرها

مصلحة وما يعتبره مفسدة . فلا يعسر عليهم الجواب ، ولا يحصل خلل بنمط معرفة أسرار الأحكام الشرعية

(١) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً فى كل باب من أبواب الشرع مبسوطة فى علم الأصول . وهو كذلك ؛ لأن هذه الضوابط هى عبارة عن القواعد الأصولية الكلية التى بملاحظتها يمكن تفريع الأحكام ، ومعرفة الحلال والحرام ، بمراعاة الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما ، كما سيأتى فى المسألة الأولى من كتاب الأدلة

(٢) فالأشاعرة يقولون : لم تتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع . وقبله لا قِبل للعقل بادراكها . والمعتزلة يقولون : بل العقل يدركها فى أكثر الابواب قبل الشرع ، والشرع ورد كاشفا ومثبتا مافهمه العقل فى هذه الأبواب ، فالنتيجة فى الموضوع واحدة وهى أن المصالح والمفاسد معتبرة فى الاحكام الشرعية . ولا يرد اعتراض القرافى

(٣) أى فلا يفتحون باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة ، حتى يترتب عليه ما رتبه القرافى من تزلزل قواعدهم

(٤) أى الترديد فى معنى المصلحة والمفسدة وأنه ما من فعل إلا وفيه شىء من المصلحة وشىء من المفسدة . فجعل المشاق والمضار فى كل الأفعال موانع . وما من فعل إلا وفيه ذلك . فكل ما فى الشريعة من الاحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الامام الرازى لها بناء على ما فهمه القرافى فيه . هذا ولم

الامام الرازى بأنها « جواز الإقدام مع قيام المانع » قال : —

« هو مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات ، والحدود ، والتعازير ، والجهاد والحج ، رخصة ، إذ يجوز الإقدام على ذلك كله وفيه مانعان : ظواهر النصوص المانعة إلزامه ، كقوله تعالى : (وما جَعَلَ عليكم في الدِّينِ مِن حَرَجٍ) وفى الحديث: « لا ضرَرَ ولا ضِرَارَ[1] » وذلك مانع من وجوب هذه الأمور . والآخر أن صورة الإنسان مكرَّمة لقوله : (ولقد كرَّمنا بَني آدَمَ) (لقد خَلَقْنا الإنسانَ في أَحْسَنِ تقويم) وذلك يناسب أن لا يُهْلَك بالجهاد ، ولا يُلزمه المشاقّ والمضارّ.

« وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المعدوم ، والسلم كذلك ، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة ، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه ، ولم تعدّ منها . واستقراء الشريعة يقتضى أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة — وبالعكس — وإن قلّت على العبد ، كالكفر والإيمان . فما ظنك بغيرها ؟

« وعلى هذا ما فى الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعى؛ لأنه لا يمكن[2] أن

يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازى هنا . ولو فسر المانع فى كلام الرازى بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الاصل الذى استثنيت منه هذه الرخصة كما سبق بيانه جوابا عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة لكان تفسير الرازى لها جيداً . نعم لو فسر المانع فى كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التى هى أشرف أعضاء الانسان المكرم وأمثال ذلك لاتجه إشكال القرافى على هذا التفسير ثم عجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره فى كتابيه المذكورين

(١) أخرجه احمد وابن ماجه عن ابن عباس . وأخرجه ابن ماجه عن عبادة وإسناده حسن . قال فى الاربعين : ورواه مالك فى الموطأ مرسلا عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم فأسقط أبا سعيد وله طرق يقوى بعضها بعضا

(٢) أى لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوى الذى لم يعارضه ما هو راجح . يعنى وهذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوى ، بل هو ضعيف فى مقابلة المثبت لها، بخلاف الرخص فان المانع فيها قوى فلذلك كانت

يراد بالمانع ماسلم عن المعارض الراجح ، فإنَّ أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة . فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح . وحينئذ تندرج جميع الشريعة ؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه »

ثم ذكر أن الذى استقر عليه حاله فى شرحى « التنقيح » و « المحصول » العجزُ عن ضبط الرخصة

وما تقدم إن شاء الله تعالى يغنى فى الموضع[1] ، مع ما ذكر فى الرخصة فى كتاب الأحكام

﴿ ومنها ﴾ أن هذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه ، كقوله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مافى الأَرْضِ جَمِيعاً) وقوله : (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ) وقوله (قُلْ مَنْ

رخصا — قال إن هذا الجواب لايحسم الاشكال . لأن بعض الرخص — كرخصة أكل الميتة — طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذى يطلب الاصل وهو التحريم. وإذاً فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحا أو مرجوحا ، فتدخل أحكام الشريعة كلها ، لأنها لاتخلو من مانع ولو ضعيفا ، مثل الموانع التى أشرنا إليها فى صدر الاشكال . هذا ويمكنك أن تنقض للقرافى رده على الجواب . وذلك أنه جاء فى رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة . وقد علمت سابقا أن تسميتها رخصة تسمح ، وأن الرخصة الحقيقية لاتعدو حكم الاباحة بأحد المعنيين . فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح . وقد عالج المؤلف سابقا توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ماقررما ذكرنا واستدل عليه . فللرازى أن يلتزم أن أكل الميتة للمضطر ليس رخصة ، بل هو واجب شرعا

(١) لان ما اعترض به القرافى كلام الرازى مبنى على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعاً . وقد علمت أن الأمر ليس كذلك ، بل المصالح متمايزة عن المفاسد شرعا ، سواء عند المعتزلة والاشاعرة . وبهذا ينحسم إشكاله على الرخص ، كما انحسم إشكاله الذى أورده على جميع العلماء فى أصل الموضوع هنا . وأيضا كلام المؤلف فى باب الرخصة كاف فى دفع استشكاله وتحيره فى ضبط الرخصة

حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) الآية [١] وما كان نحو ذلك ، من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق ، بل بقيود تقيدت بها ، حسبما دلّت عليه الشريعة فى وضع المصالح ودفع المفاسد . والله أعلم

﴿ ومنها ﴾ أنّ بعض الناس قال : « إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لاتعرف إلا بالشرع . وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات — قال : ومن أراد أن يعرف المناسبات فى المصالح والمفاسد راجحًا من مرجوحها ، فليعرض ذلك على عقله [٢] ، بتقدير أن الشارع لم يرد به ، ثم يبنى عليه الأحكام ، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك ، إلا التعبّدات التى لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها » هذا قوله

وفيه بحسب ماتقدم نظر ؛ أما أنّ مايتعلق بالآخرة لايعرف إلا بالشرع فكما قال . وأما ماقال فى الدنيوية فليس كما قال من كل وجه ، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض . ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة ، تبيَّنَ به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة ، وخروجهم عن مقتضى العدل فى الأحكام

ولو كان الأمر على ماقال بإطلاق ، لم يحتج فى الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة ، وذلك لم يكن ؛ وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً ، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة ، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدنيا ، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة ، وقد بَثَّ فى ذلك من التصرفات ، وحسَمَ من أوجه الفساد التى كانت جارية ، مالا مزيد عليه . فالعادة تحيل استقلال العقول فى الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل ، اللهم إلا أن يريد [٣] هذا القائل أنّ المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها ، بعد وضع الشرع أصولها . فذلك لانزاع فيه

---

(١) صدرها وإن كان فيه انكار التحريم فقط إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق
(٢) أشبه بمذهب المعتزلة
(٣) وهو بعيد من قوله (بتقدير أن الشرع لم يرد)

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لابد عليه من دليل يستند إليه . والمستنَد إليه فى ذلك إما أن يكون دليلا ظنياً أو قطعياً . وكونه ظنياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبيَّن فى موضعه؛ فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية . ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً . وهذا باطل . فلا بد أن تكون قطعية . فأدلتها قطعية بلا بُدّ .

فإذا ثبت هذا فكون هذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعى مما ينظر فيه؛ فلا يخلو أن يكون عقلياً أو نقلياً :

فالعقلى لاموقع له هنا؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول فى الأحكام الشرعية، وهو غير صحيح؛ فلا بدّ أن يكون نقلياً .

والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند، لايحتمل متنها التأويل على حال، أوْ لا . فإن لم تكن نصوصاً، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصح استناد مثل هذا إليها؛ لأن ما هذه صفته لايفيد القطع، وإفادةُ القطع هو المطلوب . وإن كانت نصوصاً لاتحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع، إلا أنه متنازع فى وجوده بين العلماء

والقائل بوجوده مُقِرٌّ بأنه لايوجد فى كل مسألة تفرض فى الشريعة، بل يوجد فى بعض المواضع دون بعض، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التى جاء فيها دليل قطعى

والقائل بعدم وجوده فى الشريعة يقول : إن التمسك بالدلائل النقلية إذا

كانت متواترةً موقوفٌ على مقدّماتٍ عشرٍ كلٌّ واحدة منها ظنية ، والموقوف على الظني لابد أن يكون ظنياً ؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو ، وعدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل الشرعي أو العادي ، وعدم الإضمار ، وعدم التخصيص للعموم ، وعدم التقييد للمطلق ، وعدم الناسخ ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم المُعارض العقلي . وجميع ذلك أمور ظنية

ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل فى أنفسها لاتفيد قطعاً ؛ لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين . وهذا لايدل قطعاً على أن دليل مسألتنا من هذا القبيل ؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل ، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع [1] كلها قطعية ، وليس كذلك باتفاق . وإذا كانت لاتلازم ، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً ، ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر فى جميع ماتقدم دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك ، وغير موجود على قول الآخرين .

فثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين

ولا يقال : إن الإجماع كاف ، وهو دليل قطعى

لأنا نقول : هذا « أولا » مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعاً ، نقلا متواتراً عن جميع أهل الإجماع . وهذا يعسر إثباته . ولعلك لاتجده . ثم نقول « ثانيا » إنْ فُرِض وجوده فلا بد من دليل قطعى يكون مستَندهم ، ويجتمعون على أنه قطعى . فقد يجتمعون على دليل ظنى ، فتكون المسألة ظنية لا قطعية ، فلا تفيد اليقين ؛ لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على

---

(١) أى التى هى من النصوص المتواترة التى لاتحتمل تأويلا كما هو موضوع الكلام . لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولو كان ظنى الدلالة أو المتن كذلك ، فانه لايلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا

فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستندٌ قطعى . فإن اجتمعوا على مستند ظنى فمن الناس من خالف[1] فى كون هذا الإجماع حجة

فإثبات المسألة بالإجماع لايتخلص . وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعى القطعى

و إنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة . وذلك أن هذه القواعد الثلاث لايرتاب فى ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمى إلى الاجتهاد من أهل الشرع ، وأنّ اعتبارَها مقصودٌ للشارع .

ودليل ذلك استقراء الشريعة ، والنظر فى أدلتها الكلية والجزئية ، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة ، على حد الاستقراء المعنوى الذى لايثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضافٍ بعضُهَا إلى بعض ، مختلفة الأغراض ، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة ؛ على حد ماثبت عند العامة جودُ حاتم ، وشجاعة علىّ رضى الله عنه ، وما أشبه ذلك . فلم يعتمد الناس فى إثبات قصد الشارع فى هذه القواعد على دليل مخصوص ، ولا على وجه مخصوص ، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات ، و المطلقات و المقيدات ، والجزئيات الخاصة ، فى أعيان مختلفة ، ووقائع مختلفة ، فى كل باب من أبواب الفقه ، وكل نوع من أنواعه ، حتى أَلْفَوْا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد ، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة

وعلى هذا السبيل أفاد خبرُ التواتر العلم ؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن ؛ فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنّ . لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق : فخبرٌ واحد مفيد للظن مثلا ، فإذا انضاف إليه آخرُ قوى الظن ، وهكذا خبرٌ آخر وآخر ، حتى يحصل بالجميع القطع الذى لا يحتمل النقيض . فكذلك هذا ؛ إذ

(١) على أن بعض من قال إنه حجة لايقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا

لافرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذى تضمنته الأخبار

وهذا بُين فى كتاب المقدمات[1] من هذا الكتاب

فإذا تقرر هذا فمن كان من حملة الشريعة الناظرين فى مقتضاها ، والمتأملين لمعانيها ، سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع فى إثبات هذه القواعد الثلاث

﴿ المسألة العاشرة ﴾

هذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها فلا يرفعها تخلف[2] آحاد الجزئيات

ولذلك أمثلة[3] : أما فى الضروريات فإن العقوبات مشروعة للازدجار ، مع أنا نجد من يعاقَب فلا يزدجر عما عوقب عليه ، ومن ذلك كثير . وأما فى

(١) تقدم له فى المقدمة الثالثة بيان أوسع من هذا فى صحة الاعتماد على هذا الاستقراء وجعله من باب التواتر المعنوى ، ولكنه هنا بسط الكلام فى بيان أنه لا يمكن الاعتماد فى إثبات هذا الاصل المهم على العقل ولا على النقل الآحادى ولا على الاجماع . وتوصل بذلك إلى أن لابد من الرجوع لشبه التواتر . فما أوجزه هناك بسطه هنا ، وبالعكس . فلا يقال : إن هذه المسألة تكرار محض مع ما تقدم هناك .

(٢) أى بأن تكون مع كونها داخلة فى الكلى آخذة حكما آخر ، أو تكون آخذة حكمه ، ولكن المصلحة المعتبرة فى الكلى ليست متحققة فيها . هذا هو الذى يقتضيه النظر فى ذاته ، ويقتضيه أيضا قوله الآتى (وأيضا فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلة الخ) فان ذلك ليس إلا فى الغرض الأول الذى فرضناه هنا ، وهو ما يكون داخلا فى الكلى ولكنه أخذ حكما آخر، فيكون الجواب أنه ليس داخلا ، لأنه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هذا الكلى جعلته خارجا عنه

(٣) هذه الأمثلة للنوع الثانى ، وهو ما يكون تخلف الجزئى بمعنى أخذه حكم الكلى ولكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة فى الكلى . وقد يمثل للأول بأن حكمة وجوب الزكاة الغنى ، وهى موجودة فى مالك الجواهر النفيسة كالماس مثلا ، ومع ذلك أخذ حكما آخر وهو عدم وجوب الزكاة

الحاجيات فكالقصر فى السفر ، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة ؛ والملكُ المترفه لامشقة له ، والقصر فى حقه مشروع . والقرض أُجيز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة . وأما فى التحسينيات فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة ؛ كالتيمم

فكل هذا غير قادح فى أصل المشروعية ؛ لأن الأمر الكلى إذا ثبت فتخلُّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلى لايخرجه عن كونه كلياً . وأيضاً [1] فإن الغالب الأكثرى معتبر فى الشريعة اعتبار العام القطعى ؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلى يعارض هذا الكلى الثابت

هذا شأن الكليات الاستقرائية . واعتبر ذلك بالكليات العربية ، فإنها أقرب شىء الى ما نحن فيه ؛ لكون كل واحد من القبيلين أمراً وضعياً لاعقلياً . وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً ، فى الكليات العقلية ؛ كما تقول : « ماثبت للشىء ثبت لمثله عقلا » : فهذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة ؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة : « ما ثبت للشىء ثبت لمثله »

فإذا كان كذلك فالكلية فى الاستقرائيات صحيحة ، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات

وأيضاً [2] فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحِكَم خارجة عن مقتضى الكلى فلا تكون داخلة تحته أصلا [3]، أو تكون داخلة لكن لم يظهرلنا دخولها،

---

(١) لو جعل هذا دليلا على ماقبله لكان أوضح من جعله دليلامستقلا ، لأن ما قبله كدعوى لاتتم إلا بهذا

(٢) هذا الجواب بمنع التخلف ، أى فنقول إنه لاتخلف أصلا وأن ما يظهر فيه أنه تخلف هو فى الواقع كذا أو كذا

(٣) أى فلا تكون من جزئيات الكلى فلا يصح الاعتراض بتخلفها، لأنها خارجة عنه حتى فى نظرنا

أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هى به أولى [١] ، فالملك المترفه قد يقال إن المشقة تلحقه لكنا لا نحكم عليه بذلك لخفائها ؛ أو تقول [٢] فى العقوبات التى لم يزدجر صاحبها إن المصلحة ليست الازدجار فقط ، بل ثَمّ أمر آخر وهو كونها كفارة ؛ لأن الحدود كفارات لأهلها وإن كانت زجراً أيضاً على إيقاع المفاسد . وكذلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلى

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات فى صحة وضع الكليات للمصالح

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

مقاصد الشارع فى بث المصالح فى التشريع أن تكون مطلقة عامة ، لا تختص بباب دون باب ، ولا بمحل دون محل ، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف [٣] . وبالجملة الأمر فى المصالح مطرد مطلقا فى كليات الشريعة وجزئياتها

ومن الدليل على ذلك ما تقدم فى الاستدلال على مطلق المصالح ، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ؛ ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق ، لكن البرهان قام على ذلك.فدل على أن المصالح فيها غير مختصة

وقد زعم بعض المتأخرين — وهو القرافى — أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب فى مسائل الاجتهاد واحد ؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح

---

(١) أى وإن لم نقف عليه فيأخذ الجزئى حكما آخر لحكمة خفيت علينا ، وإن كان مقتضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلى لأنه فى نظرنا مندرج فيه .

(٢) هذا نظر آخر فى الجواب . أى قد نفهم أحيانا أن الحكمة كذا ، و يكون الواقع أن هذا بعض ما يراعيه الشارع فى الحكمة ، ويكون هناك أمر آخر أهم منه يراعى ويكون مطرداً ، كالكفارات فى الحدود مثلا

(٣) يشير إلى ما سيأتى عن القرافى وابن عبد السلام . وقد عقد هذه المسألة للرد عليهما ، وبيان ما هو الواقع فيما ادعياه . وقد أصاب كل الاصابة ، وملك عليهما جميع النوافذ ؛ رحمه الله

يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض [١] ، بل متى كان أحدهما راجحاً كان الآخر مرجوحاً . وهذا يقتضى أن يكون المصيب واحداً وهو المفتي بالراجح . وغيرُه يتعين أن يكون مخطئاً ؛ لأنه مفت بالمرجوح . فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس وأن الشرائع تابعة للمصالح

هذا ما قال

ونقل عن شيخه ابن عبد السلام فى الجواب أنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لاتكون [٢] إلا فى الأحكام الإجماعية . أما فى مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع [٣] للراجح فى نفس الأمر ، بل فيما فى الظنون فقط ، كان راجحاً فى نفس الأمر أو مرجوحاً . وسلّم أن قاعدة التصويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح ، لتعين الراجح . وكان يقول : يتعين على القائل بالتصويب

---

(١) أى لأن المصلحة الغالبة فى المحل — أى الراجحة التى يعتبرها الشرع — واحدة لاتتعدد ، أى فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التى يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الآخر . فلا يتأتى — مع القول بأصابة كل مجتهد — أن تكون الاحكام تابعة للمصالح ، كما لايتأتى معه أيضا القول بالقياس ، لأنه مبنى على وجود العلة التى هى المصلحة المراعاة فى المقيس عليه

(٢) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفا واحدا فكلهم مصيب . وهذا فى غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما . وانظر كتاب التحرير فى مسألة (لاحكم فى المسائل الاجتهادية التى لاقاطع فيها من نص أو اجماع) فقد جعلوا هذا محل القاعدة ، لا المسائل الاجماعية

(٣) أى أن الحكم الذى يجب على المجتهد العمل به ليس تابعا لما فى نفس الأمر حتى يكون صوابا دائما فيتأتى أن كل مجتهد مصيب ؛ بل هذا الحكم تابع لما ترجح فى ظنه فقط ولو كان مخالفا لما فى نفس الأمر . فالظنون الموافقة صواب ، والمخالفة خطأ وإن وجب عليه العمل بها مادام ظنه بأرجحيتها قائما . أى فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيبا

أن يصرف الخطأ فى حديث الحاكم [(١)] الى الأسباب ؛ للاتفاق على أن الخطأ يقع فيها . وحمل كلام الشارع على المتفق عليه أولى

هذا ما نقل عنه

ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين ؛ لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية ، إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد ، والمصالح تابعة [(٢)] للحكم أو متبوعة [(٣)] له ، فتكون المصالح أو المفاسد فى مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما فى نفس الأمر عند المجتهد وفى ظنه [(٤)] . ولا فرق هنا بين المخطئة والمصوبة . فإذا غلب على ظن المالكى أن ربا الفضل فى الخضر والفواكه الرطبة جائز ، فجهة المصلحة عنده هى الراجحة ، وهى كذلك فى نفس الأمر فى ظنه ؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرم ، فالمقدم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز ، وما هو جائز لا ضرر فيه لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، بل فيه مصلحة لأجلها أجيز . وإذا غلب على ظن الشافعى أن الربا فيها غير جائز ، فهى عنده داخلة تحت حكم الربا المحرم ، وجهة المصلحة عنده هى المرجوحة لا الراجحة ، وهى كذلك فى نفس الأمر على ما ظنه . فلا ضرر [(٥)] لاحق به فى الدنيا وفى الآخرة . فحكم المصوب ههنا حكم المخطىء

(١) حديث الصحيحين : « اذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، واذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد » أى أن الخطأ الوارد فى الحديث ليس موجها الى الحكم ، بل الى وسائل الاجتهاد التى اتبعت فى استنباطه . والخطأ فى ذلك لا نزاع فيه ، فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم ، لأن فى تخطئة المجتهد فى نفس الحكم خلافا

(٢و٣) أى على ما تقدم من مذهب الأشاعرة ، ومذهب المعتزلة . اذ تفهم من الحكم على الأول ، ويفهم الحكم منها على الثانى

(٤) أى فهى إضافية أيضا ، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالاضافة ، فلا فرق بين مصوب ومخطىء حينئذ

(٥) كان المناسب أن يقول : ففيه ضرر لاحق به فى الدنيا أو الآخرة

وإنما يكون (١) التناقض واقعاً إذا عد الراجح مرجوحا من ناظر واحد ؛ بل هو من ناظرين ظنّ كلٌ واحد منهما العلةَ التى بنى عليها الحكم موجودةً فى المحل ، بحسب ما فى نفس الأمر عنده وفى ظنه (٢) ، لا ما هو عليه فى نفسه ؛ إذ لا يصح ذلك الا فى مسائل الإجماع (٣) فههنا اتفق الفريقان . وإنما اختلفا بعد : فالمخطِّئة حكمت بناء على أن ذلك الحكم هو ما فى نفس الأمر عنده وفى ظنه . والمصوّبة حكمت بناء على أن لا حكم فى نفس الأمر ، بل هو ما ظهر الآن . وكلاهما بانٍ حكمه على علة مظنون بها أنها كذلك فى نفس الأمر

ويتفق ههنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلا . وكذلك من قال إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان (٤) ، أو ليست من صفات الأعيان (٥) . وهذا مجال يحتمل بسطا أكثر من هذا ، وهو من مباحث أصول الفقه . وإذا ثبت هذا لم يفتقر الى الاعتذار الذى اعتذر به ابن عبد السلام ، وارتفع إشكال المسألة . والحمد لله

وتأمّلْ ! فإن الجوينى نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهاداً

---

(١) هو روح الجواب عن قوله (لأن القاعدة العقلية أن الراجح الخ) . وقوله (من ناظر واحد) أى أو من ناظرين يعتبران الواقع ونفس الأمر فى ذاته ، بقطع النظر عن الظن

(٢) توكيد لقوله (ظن كل واحد الخ) وتمهيد لقوله (لاما هو عليه فى نفسه) . أى الذى لو كان لكان التناقض حاصلا

(٣) أى الاجماع القطعى السند لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا فى نفس الأمر . أما الاجماع الظنى السند فالاتفاق فيه على أن العلة كذا فى نفس الأمر من باب المصادفة فقط ، وإلا فالمعتبر فيه ظن كل واحد عند نفسه أنها العلة ، كمواضع الخلاف ، ولكن اتفق اتحاد ظنهم ذلك

(٤) و (٥) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير القدماء منهم ، فى أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة

وحكما (١). وذلك يقتضي تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقبيح العقلي وأن ذلك راجع الى الذوات (٢). فكلام القرافي مشكل على كل تقدير . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن هذه الشريعة المباركة معصومة ، كما أن صاحبها صلى الله عليه وسلم معصوم ، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة

ويتبين ذلك بوجهين :

﴿ أحدهما ﴾ الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً ؛ كقوله تعالى : (إنَّا نحن نَزَّلنا الذِّكْرَ وإنَّا له لَحَافِظون) وقوله : (كِتابٌ أُحكِمَتْ آياته) وقد قال تعالى : (وما أَرسَلْنَا مِن قَبلِكَ مِن رَسولٍ وَلاَ نبيٍّ إلا إذا تَمَنَّى أَلْقَى الشيطانُ فى أُمْنِيَّتِهِ فينسَخُ اللهُ ما يُلْقِي الشيطانُ ثم يُحكِمُ اللهُ آياتِهِ) فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل . والسنَّةُ وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله ، فهى منه واليه ترجع فى معانيها . فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضا ، ويشدّ بعضه بعضا . وقال تعالى : (اليومَ أكمَلْتُ لكم دِينَكم وأتممتُ عليكم نِعمتى ورَضِيتُ لكمُ الإسلامَ ديناً)

حكى أبو عمرو الدانى فى طبقات القراء له عن أبى الحسن بن المنتاب قال :

---

(١) أى فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الاسباب ، بل يقولون إن كل مجتهد بشرطه مصيب فى اجتهاده ووسائله ، وفى حكمه الذى استنبطه ، مع أنهم يقولون بالمصالح عقلا . فيجمعون بين القول بها والتصويب ، لا فى الاجتهاد فقط بل وفى نفس الحكم

(٢) أى الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل ، كما يقوله قدماء المعتزلة ، فانهم يقولون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجبه ؛ وقال بعضهم بل لصفة توجبه لا لذات الفعل ، الخ ما قرروه فى هذا الخلاف . فقوله (وأن ذلك راجع إلى الذوات) ليس من محل الاتفاق بينهم ؛ ولكنه اختاره لأن إشكال القرافى يكون عليه أوجه مما إذا قالوا لصفة توجبه لا لذات الفعل ، لأنه حينئذ يمكن الانفكاك

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحق اسمعيل بن إسحق ، فقيل له : لم جاز التبديل على أهل التوراة ، ولم يجز على أهل القرآن ؟ فقال القاضي قال الله عز وجل فى أهل التوراة : (بما استحفظوا من كتاب الله) فوكل الحفظ اليهم ، فجاز التبديل عليهم . وقال فى القرآن : (إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون) فلم يجز التبديل عليهم . قال علىّ : فمضيت الى أبى عبد الله المحاملى فذكرت له الحكاية، فقال : ما سمعت كلاماً أحسن من هذا

وأيضاً ما جاء من حوادث الشهب أمام بعثة النبى صلى الله عليه وسلم ، ومنع الشياطين من استراق السمع لمّا كانوا يزيدون فيما سمعوا من أخبار السماء ، حيث كانوا يسمعون الكلمة فيزيدون معها مائة كذبة أو أكثر . فاذا كانوا قد مُنعوا من ذلك فى السماء فكذلك فى الأرض . وقد عجزت الفصحاء اللسن عن الإتيان بسورة من مثله . وهو كله من جملة الحفظ . والحفظ دائم الى أن تقوم الساعة . فهذه الجملة تدلّك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل

﴿ والثانى ﴾ الاعتبار الوجودى الواقع من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الآن . وذلك أن الله عز وجل وفّر دواعى الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل

أما القرآن الكريم فقد قيض الله له حفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر ، فضلا عن القراء الأكابر

وهكذا جرى الأمر فى جملة الشريعة ، فقيض الله لكل علم رجالا حفظه على أيديهم

فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة فى حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب ، حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث — وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة ؛ إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب —

ثم قيض رجالا يبحثون عن تصاريف هذه اللغات فى النطق فيها رفعاً

ونصباً، وجرًّا وجزماً، وتقديماً وتأخيراً، وإبدالاً وقلبا، وإتباعاً وقطعاً، وإفراداً وجمعاً، إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها فى الإفراد والتركيب، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربى على حسب الإمكان، فسهّل الله بذلك الفهم عنه فى كتابه، وعن رسوله صلى الله عليه وسلم فى خطابه

ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن أهل الثقة والعدالة من النَّقَلة، حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوى فى الأخذ لفلان عن فلان، حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناسا من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنّة، وعما كان عليه السلف الصالحون، وداوم عليه الصحابة والتابعون، وردّوا على أهل البدع والأهواء، حتى تميز اتباع الحق عن اتباع الهوى

وبعث الله تعالى من عباده قراء [1] أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة، وعلّموه لمن يأتى بعدهم، حرصاً على موافقة الجماعة فى تأليفه فى المصاحف، حتى يتوافق الجميع على شىء واحد، ولا يقع فى القرآن اختلاف من أحد من الناس

ثم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه، ويدفعون الشبه ببراهينه، فنظروا فى ملكوت السموات والأرض، واستعملوا الأفكار، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغَلهم عن ذلك ليلا ونهاراً، واتخذوا الخلوة أنيساً، وفازوا بربهم جليساً، حتى نظروا الى عجائب صنع الله فى سمواته وأرضه، وهم العارفون من خلقه، والواقفون مع أداء حقه. فإن عارضَ دينَ الاسلام معارِض، أو جادل فيه خصم مناقض، غبّروا فى وجه شبهاته بالأدلة القاطعة. فهم جند الإسلام وحُماة الدين

(١) ليس تكراراً مع قوله (قيض الله له حفظة الخ) لأن ذلك فى الحفظ، وهذا فى طريق وضعه فى المصاحف، وضبط ترتيبه وكلماته، ووقوفه وفواصل آياته.

وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة فى الكتاب والسنة ، تارة من نفس القول ، وتارة من معناه ، وتارة من علة الحكم ، حتى نزّلوا الوقائع التى لم تذكر على ما ذكر ، وسهّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك . وهكذا جرى الأمر فى كل علم توقف فهم الشريعة عليه ، أو احتيج فى إيضاحها اليه

وهو عين الحفظ الذى تضمنته الأدلة المنقولة . و بالله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

كما أنه إذا ثبت قاعدةٌ كليةٌ فى الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فلا ترفعها آحادُ الجزئيات ، كذلك نقول : إذا ثبت فى الشريعة قاعدة كليةٌ فى هذه الثلاثة أو فى آحادها فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلى ، وذلك الجزئيات . فالجزئيات مقصودة معتبرة فى إقامة الكلى أن [1] لا يتخلف الكلى ، فتتخلفَ مصلحتُه المقصودة بالتشريع

والدليل على ذلك أمور :

(منها) ورود العتب على التارك فى الجملة من غير عذر ؛ كترك الصلاة ، أو الجماعة ، أو الجمعة ، أو الزكاة ، أو الجهاد ، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه — كان العتب وعيداً أو غيره ؛ كالوعيد بالعذاب ، وإقامة الحدود فى الواجبات ، والتجريح فى غير الواجبات ، وما أشبه ذلك .

(ومنها) أن عامة التكاليف من هذا الباب ؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث ، والأمرُ والنهى فيها قد جاء حتما ، وتوجهَ الوعيد على فعل المنهى عنه منها أو تركِ المأمور به ، من غير اختصاص ولا محاشاة ، إلا فى مواضع الأعذار التى تُسقط أحكام الوجوب أو التحريم . وحين كان ذلك كذلك ، دل على أن الجزئيات داخلةٌ مَدخلَ الكليات فى الطلب والمحافظة عليها .

---

(١) بدل من إقامة

(ومنها) أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة فى إقامة الكلى لم يصح الأمر بالكلى من أصله ؛ لأن الكلى من حيث هو كلى لا يصح القصد فى التكليف إليه ، لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل فى الخارج إلا فى ضمن الجزئيات . فتوجهُ القصد إليه من حيث التكليف به توجهٌ إلى تكليف ما لا يطاق . وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتى إن شاء الله . فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات فالقصد الشرعى متوجه إلى الجزئيات (١) (وأيضا) فإن المقصود بالكلى هنا أن تجرى أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف . و إهمالُ القصد فى الجزئيات (٢) يرجع الى إهمال القصد فى الكلى ؛ فإنه مع الإهمال لا يجرى كلياً

(١) هذا وحده غير كاف فى الدليل ، لأنه محتاج إلى إثبات أن ذلك فى جميع الجزئيات.وسيأتى تكميله بقوله (وليس البعض فى ذلك أولى من البعض الخ).إلا أنه يبقى الكلام فى تأخير هذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله (وأيضا فان القصد الخ) فهل ذلك لأنه محتاج إليها فى إكماله ؟ كما أن هذا محتاج إليها . فان كان كذلك كان تأخرها لتعود إليهما معا تكملة لهما ، وربما يساعد على أن هذا غرضه قوله فى نهاية الدليل الثانى (فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات) فيكون مساويا لما فرعه على الدليل الذى نحن بصدده حيث قال (فالقصد الشرعى متوجه إلى الجزئيات) يعنى ويكون كل من الدليلين محتاجا إلى هذه التكملة الأخيرة .

ولكن الذى يظهر أن الدليل الاخير لا يحتاج إليها ، لان القصد بالكلى أن لا يكون تفاوت بين الخلق فى الترتيب والنظام ، فاذا أهمل القصد فى بعض الجزئيات اقتضى أن لا يجرى كليا بالقصد ، أى فتخلف أى جزئى ينافى هذا القصد الكلى . وعليه يتم الدليل ولا حاجة لقوله (وليس البعض أولى الخ)

وإذا تم هذا كان المناسب تقديم هذه المقدمة قبل قوله (وأيضا) . ولو قال قائل إنها مؤخرة عن موضعها بعمل النساخ لم يبعد

(٢) أى فى أى جزئى . هذا الذى يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله ، لانه لا يناسب أن يقال إنه يكفى النظر إلى الجزئيات مطلقا كلا أو بعضا ، لان هذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التى يكون بها التكليف . وأيضا فقد قال (لا يجرى كليا بالقصد إذا أهملت الجزئيات) فتعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها ، فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الاخير تام بدون التكملة

بالقصد ، وقد فرضناه مقصوداً . هذا خلف . فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات . وليس البعض فى ذلك أولى من البعض . فانحتم القصد الى الجميع . وهو المطلوب .

فإن قيل : هذا يعارض القاعدة المتقدمة ، أن الكليات لايقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات

فالجواب أن القاعدة صحيحة ، ولا معارضة فيها لما نحن فيه ؛ فإنّ ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من العارض المعارض ، فلا شك فى انحتام القصد إلى الجزئى (١) . وما تقدم معتبر من حيث ورود العارض على الكلى ، حتى إنّ تخلف الجزئى هنالك إنما هومن جهة المحافظة على الجزئى فى كليّة من جهة أخرى ؛ كما تقول : إن حفظ النفوس مشروع — وَهذا كلى مقطوع بقصد الشارع اليه — ثم شُرِعَ القصاص حفظاً للنفوس فقتلُ النفس فى القصاص محافظةٌ عليها بالقصد ، ويلزم من ذلك تخلفُ جزئى من جزئيات الكلى المحافَظ عليه ، وهو إتلاف هذه النفس ، لعارض عرض وهو الجناية على النفس ؛ فإهمال هذا الجزئى فى كليه من جهة المحافظة على جزئى فى كليّة أيضا ، وهو النفس المجنى عليها . فصار عينُ اعتبار الجزئى فى كليّة هو عينَ إهمال الجزئى (٢) ، لكن فى المحافظة على كليّة ، من وجهين . وهكذا سائر مايرد من هذا الباب

(١) أى الذى بقى سالما من المعارض . أما ما تقدم فهو فى موضوع أنه يتخلف الجزئى عن الكلى لمعارض أخرجه من هذا الكلى وأدخله فى كلى آخر ، أو يكون عارضه اعتبار جزئى آخر لهذا الكلى ورجح عليه . وليس معناه أنه مع بقائه داخلا فى هذا الكلى بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهى . فشتان مابين الموضعين . ومثاله فيه اهمال لجزئى من قاعدة حفظ النفس لاعتبار جزئى آخر منها يعارضه اعتبار هذا المهمل ، وان كان فى كل منهما أصل المحافظة على الكلى ، لكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجانى ، بسبب جنايته

(٢) أى ان اعتبار الجزئى — وهو حفظ النفس المجنى عليها — اهمال للجزئى الآخر من هذا الكلى ، وهو حفظ النفس الجانية . فأهمل هذا وأتلفت

فعلى هذا تخلفُ آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلى إن كان لغير عارض فلا يصح شرعاً ، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على ذلك الكلى من جهة أخرى ، أوعلى كلى آخر [1] . فالأول يكون قادحا تخلفه فى الكلى . والثانى لا يكون تخلفه قادحا

النوع الثانى

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للإفهام . ويتضمن مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن هذه الشريعة المباركة عربية ، لامدخل فيها للألسن العجمية . وهذا — وإن كان مبينا فى أصول الفقه ، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين ، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب ، وجاء القرآن على وفق ذلك ، فوقع فيه المعرّب الذى ليس من أصل كلامها — فإن هذا البحث على هذا الوجه غير مقصود هنا

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة ، فطلبُ فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة ؛ لأن الله تعالى يقول : (إنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَربيًّا) وقال : (بلسانٍ عربيٍّ مُبِينٍ) وقال : (لِسانُ الذى يُلحِدونَ إليهِ أعْجَمِىٌّ وهذا لسانٌ عربىٌّ مُبينٌ) وقال : (ولَوْ جَعلناهُ قرآناً أعْجَميًّا لقالوا لَوْلا فُصِّلتْ آياتُهُ ، أأعجمىٌّ وعربىٌّ ؟ !) إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربى وبلسان العرب ، لا أنه أعجمى ولا بلسان العجم . فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يُفهم ، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة . هذا هو المقصود من المسألة .

---

(١) أى كلى آخر أشد رعاية من هذا الكلى ؛ كقتل تارك الصلاة عمداً ، لم يحافظ على هذا الجزئى من كلى حفظ النفس ، رعاية لكلى آخر أقوى منه فى الرعاية ، وهو حفظ الدين

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم ، أو لم يجيء فيه شيء من ذلك فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به ، وجرى فى خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها . ألا ترى أنها لاتدعُه على لفظه الذى كان عليه عند العجم ، إلا إذا كانت حروفه فى المخارج والصفات كحروف العرب ، وهذا يقلّ وجوده[1] ، وعند ذلك يكون منسوباً الى العرب. فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب ، أو كان بعضها كذلك دون بعض ، فلا بد لها من أن تردّها إلى حروفها ، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلا . ومن أوزان الكلم ما تتركه على حاله فى كلام العجم ، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف فى كلامها ، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلم مضمومةً إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها . هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال.

ومع ذلك فالخلاف الذى يذكره المتأخرون[2] فى خصوص المسألة لاينبنى عليه حكم شرعى ، ولا يستفاد منه مسألة فقهية ، وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية ينبنى عليها اعتقاد . وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقرّ عليه كلام أهل العربية فى الأسماء الأعجمية

فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربى وإنه لاعجمة فيه ، فبمعنى أنه أُنزل على لسانِ معهود العرب فى ألفاظها الخاصة ، وأساليب معانيها ، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعامّ يراد به ظاهرُه ، وبالعامِّ يراد به العامُّ فى وجه والخاصُّ فى وجه ، وبالعام يراد به الخاص ، والظاهر يراد به غير الظاهر —

(١) قالوا إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الأعجمية لفظا ومعنى . وقالوا إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الأعجمية

(٢) قال الآمدى . اختلفوا فى اشتمال القرآن على كلمة غير عربية ؛ فأثبته ابن عباس وعكرمة ، ونفاه آخرون . فالخلاف قديم . ومحله أسماء الأجناس لا الأعلام

وكلٌّ ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره ، وتتكلم بالكلام ينبىء أوله عن آخره ، أو آخرُه عن أوله ؛ وتتكلم بالشىء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة ؛ وتسمى الشىء الواحد بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد . وكل هذا معروف عندها لاارتياب فى شىء منه هى ولا مَن تعلَّق بعلم كلامها

فإذا كان كذلك فالقرآن فى معانيه وأساليبه على هذا الترتيب . فكما أن لسان بعض الاعاجم لايمكن أن يفهم من جهة لسان العرب ، كذلك لايمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم ؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب . والذى نبَّه على هذا المأخذ فى المسألة هو الشافعىّ الإمام ، فى رسالته الموضوعة فى أصول الفقه . وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ . فيجب التنبه لذلك. وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

للّغةِ العربية — من حيث هى ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ — نظران :

(أحدهما) من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة ، دالة على معان مطلقة . وهى الدلالة الأصلية .

(والثانى) من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة ، دالة على معان خادمة ، وهى الدلالة التابعة

فالجهة الأولى هى التى يشترك فيها جميع الألسنة ، وإليها تنتهى مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى ؛ فإنه إذا حصل فى الوجود فعلٌ لزيد مثلا كالقيام ، ثم أراد كل صاحب لسانٍ الإخبارَ عن زيد بالقيام ، تأتّى له ما أراد من غير كلفة ومن هذه الجهة يمكن فى لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين — ممن ليسوا من أهل اللغة العربية — وحكاية كلامهم . ويتأتى فى لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها . وهذا لا إشكال فيه

وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بهـا لسان العرب فى تلك الحكاية وذلك الإخبار ؛ فإن كل خبر يقتضى فى هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الإخبار ، بحسب المُخبِر ، والمُخبَر عنه ، والمُخبَر به ، ونفس الإخبار ، فى الحال والمساق ، ونوع الأسلوب : من الإيضاح والإخفاء ، والإيجاز ، والإطناب ، وغير ذلك .

وذلك أنك تقول فى ابتداء الاخبار « قام زيد » إن لم تكن ثَمَّ عناية بالمخبر عنه ، بل بالخبر . فإن كانت العناية بالمخبَر عنه قلت « زيد قام » وفى جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة « إن زيداً قام » . وفى جواب المنكِر لقيامه « والله إن زيداً قام » وفى إخبار من يتوقع قيامَه أو الإخبارَ بقيامه « قد قام زيد » أو « زيد قد قام » . وفى التنكيت على من ينكر : « إنما قام زيد »

ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره — أعنى المخبَر عنه — وبحسب الكناية عنه والتصريح به ، وبحسب ما يقصد فى مساق الأخبار ، وما يعطيه مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الأمور التى لايمكن حصرها . وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد

فمثل هذه التصرفات التى يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هى المقصود الأصلى ، ولكنها من مكملاته ومتماته . وبطول الباع فى هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكَر . وبهذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن ؛ لأنه يأتى مساقُ القصة فى بعض السور على وجه ، وفى بعضها على وجه آخر ، وفى ثالثة على وجه ثالث ، وهكذا ما تقرر فيه من الإخبارات لابحسب النوع الأول ، إلا اذا سكت عن بعض التفاصيل فى بعض ، ونص عليه فى بعض . وذلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت . (وما كان ربُّك نَسِيًّا)

فصل

وإذا ثبت هذا فلا يمكن مَن اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربى بكلام العجم على حال ، فضلاً عن أن يُترجَم القرآن وينقل الى لسان غير عربى ، إلا مع فرض استواء اللسانين فى اعتباره عيناً ، كما اذا استوى اللسانان فى استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه . فاذا ثبت ذلك فى اللسان المنقول اليه مع لسان العرب ، أمكن أن يترجم أحدهما الى الآخر . وإثبات مثل هذا بوجهٍ بيّن عسيرٌ جداً . وربما أشار الى شىء من ذلك أهل المنطق من القدماء ، ومن حذا حذوهم من المتأخرين ؛ ولكنه غير كاف ولا مغن فى هذا المقام

وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة فى القرآن — يعني على هذا الوجه الثانى ؛ فأما على الوجه الأول فهو ممكن ، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامّة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه ، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الاسلام فصار هذا الاتفاق حجة فى صحة الترجمة على المعنى الأصلى

فصل

واذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها ؛ لأنها كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام . وهل تعد معها كوصف من الأوصاف الذاتية ؟ أو هى كوصف غير ذاتى ؟ فى ذلك نظر وبحث ينبنى عليه من المسائل الفروعية جملة ، إلا أن الاقتصار على ما ذكر فيها كاف ؛ فانه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة ، فالسكوت عن ذلك أولى . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة ﴾

هذه الشريعة المباركة أمية [(١)] ؛ لأن أهلها كذلك . فهو أجرى [(٢)] على اعتبار المصالح . ويدل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص المتواترة اللفظ والمعنى كقوله تعالى : (هو الذى بَعثَ فى الأُمّيّينَ رَسولاً مِنهم) وقوله : (فآمِنوا باللهِ ورسولِه النبىِّ الأُمّىِّ الذى يؤمِنُ باللهِ وكَلماتهِ) وفى الحديث : (بُعِثتُ الى أُمّةٍ أُمّيّةٍ) لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين . والأمى منسوب الى الأم ، وهو الباقى على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره ، فهو على أصل خلقته التى ولد عليها . وفى الحديث [(٣)]

---

(١) أى لاتحتاج ـ فى فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها ـ الى التغلغل فى العلوم الكونية والرياضيات وما الى ذلك . والحكمة فى ذلك : (أولا) أن من باشر تلقيها من الرسول صلى الله عليه وسلم أميون على الفطرة كما سيشرحه المؤلف (ثانيا) فانها لولم تكن كذلك لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم ، فانه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة الى وسائل علمية لفهمها أولا ، ثم تطبيقها ثانيا . وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل اليهم من عرب وغيرهم . وهذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف ، لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال . أما الاسرار والحكم ، والمواعظ والعبر ، فمنها مايدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب مايسره الله لهم وما يلهمهم به . وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين فى كلام الله تعالى على مر العصور ، يفتح على هذا بشىء ولم يفتح به على الاخر ، واذا عرض على الآخر أقره . على أنه ليست كل الاحكام التكليفية التى جاءت فى الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجمهور ، والا لما كان هناك خواص مجتهدون ، وغيرهم مقلدون ، حتى فى عصر الصحابة ، وكل ما يؤخذ من مثل حديث (نحن أمة أمية) ما ذكرناه على أن التكاليف لاتتوقف فى امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهكذا

(٢) أى فان تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التى يقصدها الشارع الحكيم

(٣) تقدم (ج ١ ـ ص ٥٢)

(نحن أُمَّةٌ أميَّةٌ لا نحسُبُ ولانكتُب . الشَّهر هكذا وهكذا وهكذا) وقد فسَّر معنى الأمية فى الحديث ، أى ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب . ونحوه قوله تعالى : (وما كُنْتَ تَتْلو من قبلهِ مِن كتابٍ ولا تَخُطّه بيَمينِك) وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة فى الكتاب والسنة ، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك

﴿ والثانى ﴾ أن الشريعة التى بعث بها النبي الأمى صلى الله عليه وسلم الى العرب خصوصاً والى من سواهم عموما إما أن تكون على نسبة ماهم عليه من وصف الأمية ، أوْلا . فإن كان كذلك فهو معنى كونها أمية أى منسوبة إلى الأميين ، وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ماعهدوا ، فلم تكن لِتَنَزلَ من أنفسهم منزلةَ ماتعهد ، وذلك خلاف ماوضع عليه الأمر فيها . فلابد أن تكون على مايعهدون والعربُ لم تعهد إلا ماوصفها الله به من الأمية . فالشريعة إذاً أمية

﴿ والثالث ﴾ [1] أنه لولم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزا ،

---

(١) جعل هذا الثالث دليلا على أنه يجب أن تكون على ماعهدوا حتى تكون حجة عليهم ، وقد كان كونها على ماعهدوا دليلا بنفسه على أنها أمية . وعليه فليس الدليل الثانى إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث ، ولا يصلح أن يكون دليلا بنفسه إلا أنه يبقى الكلام فى هذا الدليل الثالث فيقال : هل لو جاءت الشريعة على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية ، ولكنها صيغت فى القالب العربى المعجز لهم عن الاتيان بمثله ، بحيث يفهمون معناه والغرض منه ، وان كانوا فى تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين الى تلك الوسائل ؛ كما اذا بنى أوقات الصلوات الخمس على مواعيد تحتاج الى الآلات والتقاويم الفلكية ، ولم يكتف بالمشاهدات الحسية كما صنع فى الزوال والغروب والشفق الخ ، أو بنى الصوم لاعلى رؤية الهلال بالبصر ، بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان ـــ لو كان الشارع بدل أن يبنى الأحكام على الأمور الحسية التى تسع جميع الخلق ، بناها على أمور علمية كما صورنا هل كان ذلك يمنع عن فهم القرآن وغرضه ، ويكون الحال مثل ما إذا جاء بلغة أعجمية بالنسبة للعرب ؟ الجواب بالنفى ، غايته أنه يكون فى تكاليفها مشاق على أكثر الخلق ،

ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز، بقولهم : هذا على غير ما عهدنا ؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام ، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا ، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف . فلم تقم الحجة عليهم به . ولذلك قال سبحانه : (ولو جَعَلْنَاهُ قُرآناً أعْجَمِيًّا لَقَالوا لَوْلا فُصِّلَتْ آياتُهُ أأعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ !؟) فجعل الحجة على فرض كون القرآن أعجمياً . ولمّا قالوا : (إنما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ) ردّ الله عليهم بقوله : (لِسانُ الّذي يُلْحِدونَ إليهِ أعْجَميٌّ . وهذا لسانٌ عربيٌّ مُبِين) لكنهم أذعنوا لظهور الحجة ، فدل على أن ذلك لعلمهم به وعهدهم بمثله ، مع العجز عن مماثلته . وأدلةُ هذا المعنى كثيرة

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلومٍ ذكرها الناس ، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق ، واتصافٌ بمحاسن شيم ؛ فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه ، وأبطلت ماهو باطل ، وبينت منافع ما ينفع من ذلك ، ومضار ما يضر منه .

(فمن علومها) علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء فى البر والبحر ، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها ، وتعرف منازل سير النيّرين ، وما يتعلق بهذا المعنى . وهو معنى مقرر فى أثناء القرآن فى مواضع كثيرة ؛ كقوله تعالى : (وَهُوَ الّذي جَعَلَ لكم النُّجومَ لِتَهْتَدُوا بِها فى ظُلُماتِ البَرِّ وَالْبَحْرِ) وقوله : (وبالنَّجْمِ هم يهتدون) وقوله : (والقمرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتى عَادَ كالعُرْجُونِ القَديم . لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لها أنْ تُدْرِكَ القمرَ وَلاَ اللّيلُ سَابِقُ النَّهارِ) الآية . وقوله :

وبالزامهم بتعرف هذه الوسائل ليطبقوا أوامر الشريعة حسبما أرادت ؛ أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة فليس بظاهر ، لأن حجيته عليهم جاءت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم فى كل شئ إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الاتيان بمثله .

(هُوَ الذى جَعلَ الشمْسَ ضِياءً والقمرَ نوراً وقدَّرَهُ منازلَ لتعلمُوا عَددَ السِّنينَ والحسَابَ) وقوله : (وَجَعلْنَا اللَّيلَ والنَّهارَ آيتَين . فَمحَوْنَا آيَةَ الليلِ وَجَعلْنا آيَةَ النَّهارِ مُبصِرَةً) الآيَةَ . وقوله : (ولَقَدْ زَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنيا بمصَابِيحَ وَجَعلْناها رُجُوماً للشَّياطين) وقوله : (يَسألونَكَ عَنِ الأهِلَّةِ . قُلْ هِىَ مَواقيتُ للنَّاسِ والحجِّ) وما أشبه ذلك (١)

---

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذى ينسبه لهم ، فهذه الآيات يمكن فهمها لهم بعد لفت نظرهم إليها ، لأنها لاتحتاج إلا الى التدبر فى تطبيقها بطريق المشاهدة . على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذى كان يستعمل غالبا دليلا للقوافى فى سير الليل ، ومع ذلك فلم يتوقف الجمهور فى فهمها . ومثله يقال فى علوم الأنواء أن ذلك ليس لجمهورهم ، بدليل ماروواه عن عمر وسؤاله للعباس . فاذا كان مثل عمر ليس عارفا فما ذلك الا لأن هذا يختص به جماعة منهم ، كما هو الحال عندنا اليوم : الملاحون يعرفون كثيراً من هذه الأنواء وشأن الرياح وهى أسباب عادية غير مطردة ، ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسببون فيه لمعاشهم يعرفون منه مالا يعرفه فيه غيرهم . وقد قال فى الآية الثانية (أفرأيتم ماتمنون) ثم قال (أفرأيتم ماتحرثون) فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المنى وخلق الانسان ماتفهم به مثل هذا ومثل (من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب) ومثل أدوار الجنين (نطفة ثم علقة ثم مضغة الخ) ومثل قوله تعالى (أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه) فان معرفة أن تسوية الأصابع على ما هى عليه يعد من أدق تكوين الانسان وكمال صنعته ، حيث امتازت تقاسيم الجلد الكاسى لها فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر فى هذه التقاسيم ، حتى نبه الله سبحانه اليها وقال (بلى) أى نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق مايكون كما فى تسوية البنان. إن هذا لا يعرفه العرب ووجه اليهم الخطاب به . وقد فهم سره فى هذا العصر ، وانبنى عليه علم تشبيه الأشخاص (ببصمة الاصابع) ، وجعلت له ادارة تسمى (تحقيق الشخصية) — الواقع أن هذه وغيرها مما لا يحصى أمور كونية عامة يفهمها كل من توجه اليه الخطاب بفهمها والاستدلال بها على الصانع الحكيم القادر

(ومنها) علوم الأنواء ، وأوقات نزول الامطار ، وإنشاء السحاب ، وهبوب الرياح المثيرة لها . فبيّن الشرع حقها من باطلها ، فقال تعالى : (هُو الذى يُرِيكُمُ البرْقَ خَوْفاً وطَمَعاً ويُنْشِئ السَّحَابَ الثِّقالَ ويُسَبِّحُ الرَّعدُ بِحَمْدِهِ) الآية . وقال: (أَفَرَأَيْتُم الماءَ الذى تَشرَبُون . أأنتم أنزلتُمُوهُ مِنَ المُزْنِ أَمْ نَحْنُ المُنزِلون؟ !) وقال : (وأَنزَلنا مِنَ المُعصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً) وقال : (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبون). خَرّج الترمذى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (وتَجْعلونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبون) قال : « شُكْرَكُم . تقولون مُطِرْنا بِنَوْءِ كذا وكذا ، وبنجم كذا وكذا » وفى الحديث « أصبح مِن عبادى مؤمنٌ بى وكافرٌ بى » الحديث[1] فى الأنواء. وفى الموطأ مما انفرد به : «إذا أنشأَتْ بَحْرِيَّةً ثم تشاءمتْ فتلك عينٌ غَدِيقةٌ » . وقال عمر بن الخطاب للعباس وهو على المنبر والناس تحته : كم بقى من نَوءِ الثريا ؟ فقال له العباس : بقى من نوئها كذا وكذا . فمثل هذا مبين للحق من الباطل فى أمر الأنواء والأمطار . وقال تعالى : (وأَرْسَلْنا الرياحَ لواقِحَ فأَنزَلْنا مِنَ السَّماءِ مَاءً فأَسْقَيْنَاكُمُوه) الآية . وقال: (واللهُ الذى أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إلى بَلَدٍ مَيِّتٍ فأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها) الى كثير من هذا

﴿ ومنها ﴾ علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية . وفى القرآن من ذلك ما هو كثير ، وكذلك فى السنة، ولكن القرآن احتفل فى ذلك . وأكثره من الاخبار بالغيوب التى لم يكن للعرب بها علم[2] ، لكنها من جنس ما كانوا ينتحلون .

---

(١) تقدم (ج ١ - ص ٢٠١)

(٢) هذا يعضد ماقلناه ، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجاريا لما عند العرب فيصحح صحيحه أو يزيد عليه أو يبطل باطله . كل هذا تكلف لاداعى اليه فى هذا المقام ، لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات الى النور بتعليم مالم يعلموا وتصحيح ما أخطأوا فيه ، وتوجيه همتهم وعقولهم الى مافيه اصلاحهم بالعلم والعمل ، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل .

قال تعالى : (ذلكَ مِن أَنبَاءِ الغيبِ نُوحيهإلَيْكَ وما كنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أقلامَهم أَيُّهُمْ يَكفُلُ مَرْيَمَ) الآية . وقال تعالى : (تِلكَ مِنْ أَنبَاءِ الغيبِ نُوحيها إليْكَ مَا كُنْتَ تَعلَمُهَا أنْتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هذا) . وفى الحديث قصة أبيهم إبراهيم و إسمعيل عليهما السلام فى بناء البيت[1] وغير ذلك مما جرى.

(ومنها) ما كان أكثره باطلا أو جميعه ؛ كعلم العِيافة ، والزجر ، والكهانة ، وخط الرمل ، والضرب بالحصى ، والطِّيرة ، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطلَ ونهت عنه ؛ كالكهانة ، والزجر ، وخط الرمل . وأقرّت الفأل لا من جهة تطلب الغيب ، فإن الكهانة والزجر كذلك . وأكثر هذه الأمور تخرّصٌ على علم الغيب من غير دليل ، فجاء النبى صلى الله عليه وسلم بجهةٍ من تعرُّفِ علم الغيب مما هو حق محض — وهو الوحى والإلهام ؛ وأبقى للناس من ذلك بعد موته عليه السلام جزء من النبوة — وهو الرؤيا الصالحة — وأنموذج من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام[2] والفِراسة —

(ومنها) علم الطب . فقد كان فى العرب منه شىء لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجاريب الأميين ، غير مبنى على علوم الطبيعة التى يقررها الأقدمون . وعلى ذلك المساق جاء فى الشريعة ، لكن وجه جامع شاف[3] ،

ولا رابطة مطلقا بين كون الشريعة أمية وكون كل ماجاءت به منطبقا على ماعند العرب. وإعجاز العرب شىء آخر لا يتوقف على ماقال . فتأمل فالمقام جدير بالتدبر ، لأنه اذا كان يكتفى بجنس ما كانوا يعرفون وان لم يكن هو ولا نوعه ، فما الذى يبقى حتى نحترز عنه ؟ ولا يبعد أن يكون لبعضهم إلمام بهذه الأجناس والكائنات التى تتعلق بما ورد فى الكتاب والسنة

(١) أخرجه البخارى

(٢) كما حصل لعمر وغيره

(٣) قال ابن القيم فى زاد الميعاد (وأصول الطلب ثلاثة : الحمية ، وحفظ الصحة، واستفراغ المادة المضرة . وقد جمعها الله تعالى له ولأمته فى ثلاثة مواضع فى كتابه ،

قليل يُطْلَعُ منه على كثير ، فقال تعالى : (كُلُوا واشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفوا) . وجاء في الحديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدواء ، وأبطل من ذلك ما هو باطل [1] ، كالتداوي بالخمر والرُّقَى التي اشتملت على ما لا يجوز شرعاً

فحمى المريض من استعمال الماء خشية الضرر فقال تعالى (وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) فاباح التيمم للمريض حمية له كما أباحه للعادم. وقال في حفظ الصحة (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فاباح للمسافر الفطر في رمضان حفظا لصحته لئلا يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر فيضعف القوة والصحة . وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم (فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) فاباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة التي تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة أو تولد عليه المرض. وهذه الثلاثه هي قواعد الطب وأصوله فذكر من كل جنس منها شيئا وصورة تنبيها بها على نعمته على عباده في أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم رحمة لعباده ولطفا بهم ورأفة وهو الرءوف الرحيم) اه

(١) من ذلك مارواه في التيسير عن الشيخين والترمذي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن أخي استطلق بطنه فقال: « اسقه عسلا » فسقاه . ثم جاء فقال : إني سقيته عسلا فلم يزده إلا استطلاقا. ثلاث مرات . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «صدق الله وكذب بطن أخيك» فسقاه فبرأ . وما رواه أيضا عن الشيخين والترمذي : « ما من داء إلا في الحبة السوداء منه شفاء ، الا السام » وما رواه مسلم وأحمد وأبو داود والترمذي وصححه عن وائل بن حجر أن طارق بن سويد الجعفي سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الخمر فنهاه عنها، فقال : انما أصنعها للدواء قال : « انه ليس بدواء ولكنه داء » وما أخرجه مسلم وأبو داود عن عوف بن مالك قال :كنا نرقى في الجاهلية فقلنا يارسول الله كيف ترى في ذلك ؟ فقال « اعرضوا على رقاكم » ثم قال « لا بأس بما ليس فيه شرك » وما أخرجه أبو داود « إن الله تعالى أنزل الداء والدواء ، وجعل لكل داء دواء ، فتداووا ولا تداووا بحرام » قال الشوكاني : في اسناده إسماعيل بن

(ومنها) التفنن فى علم فنون البلاغة ، والخوض فى وجوه الفصاحة ، والتصرف فى أساليب الكلام ، وهو أعظم منتحلاتهم . فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم ، قال تعالى : (قُلْ لئن اجْتَمَعَتِ الانْسُ والجنُّ عَلَى أَنْ يأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لا يأتُونَ بِمِثْلِهِ ولَوْ كانَ بَعْضُهمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً)

(ومنها) ضرب الأمثال . وقد قال تعالى : (ولَقَدْ ضَرَبنَا للنَّاسِ فِي هَذا القرآنِ مِنْ كلِّ مَثَلٍ) إلا ضرباً واحداً ، وهو الشعر فان الله نفاه وبرَّأ الشريعة منه . قال تعالى فى حكايته عن الكفار : (أئنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنا لِشاعِرٍ مَجْنون ، بل جاء بالحقِّ وصدَّقَ المُرْسَلِينَ) أى لم يأت بشعر فانه ليس بحق . ولذلك قال : (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِى لَهُ) الآية . و بيَّن معني ذلك فى قوله تعالى : (والشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ . أَلمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ، وأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَالاَ يفعَلُون) فظهر أن الشعر ليس مبنيا على أصل ، ولكنه هيَمانٌ على غير تحصيل ، وقول لايصدقه فعل ، وهذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى

فهذا أنموذج ينبهك على ما نحن بسبيله ، بالنسبة إلى علوم العرب الأمية

وأما مايرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وماينضاف إليها فهو أول ماخوطبوا به . وأكثر ما تجد ذلك فى السور المكية ، من حيث كان آنسَ لهم ، وأجري على ما يتمدح به عندهم ؛ كقوله تعالى: (إنَّ اللهَ يأْمُرُ بالعَدْلِ والإحْسَانِ وَإيتَاءِ ذِى الْقُرْبَى) إلى آخرها ، وقوله تعالى : (قُلْ تعَالَوْا أتلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَتُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بالْوَالِدَيْنِ إحْسَاناً) إلى انقضاء تلك الخصال ، وقوله : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ) . وقوله : (قُلْ إنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ

عياش المندرى وفيه مقال. وقد عرفت أنه إذا حدث عن أهل الشام فهو ثقة وأنه يضعف فى الحجازيين . وهو هنا حدث عن ثعلبة بن مسلم الخثعمى، وهو شامى، ذكره ابن حبان فى الثقات، عن أبى عمران الانصارى مولى أم الدرداء وقائدها وهو أيضاً شامى

الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بطن وَالإِثْمَ وَالْبَغْىَ بِغَيْرِ الْحَقِّ) إلى غير ذلك من الآيات التى فى هذا المعنى

لكن أدرج فيها ما هو أولى : من النهى عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخرة ، وشبه ذلك مما هو المقصود الأعظم ، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرما وأخلاقا حسنة وليس كذلك ، أو فيه من المفاسد مايربى على المصالح التى توهموها ؛ كما قال تعالى : (إِنَّمَا الخَمْرُ والمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ والأزلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) ثم بيَّن ما فيها من المفاسد — خصوصا فى الخمر والميسر — من إيقاع العداوة والبغضاء ، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة . وهذا فى الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحا ؛ لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان ، وتبعث البخيل على البذل ، وتنشط الكسالى . والميسر كذلك كان عندهم محموداً ، لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين ، والعطف على المحتاجين . وقد قال تعالى : (يَسْأَلونَكَ عن الخمرِ والميسرِ . قلْ فيهما إثمٌ كبيرٌ ومَنافعُ للناسِ . وإثمُهُما أكبرُ مِن نَفْعِهما) . والشريعة كلها إنما هى تخلُّقٌ بمكارم الأخلاق . ولهذا قال عليه السلام : (بُعثتُ لأُتمِّمَ مَكارِمَ الأخلاق) [1]

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين : « أحدهما » ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول ، كانوا فى ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به . ثم لمّا رسخوا فيه تمم لهم ما بقى « وهو الضرب الثانى » . وكان منه مالا يعقل معناه من أول وهلة فأُخِّر ، حتى كان من آخره تحريم الربا ، وما أشبه ذلك . وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق . وهو الذى كان معهوداً [2] عندهم على الجملة

---

(١) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣)

(٢) لولم يكن للعرب عهد بالتعرف عن مكارم الأخلاق رأسا ، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والرذائل من الأخلاق ، لما وسعهم ـ بعد التصديق بالرسالة ـ الا الأخذ بالمكارم ، كما هو الحال فيما أخطأوا فيه من أصولها ، كوأد البنات ، والربا ، والخمر ، والسلب والنهب ، وغيرها من الرذائل التى تأصلت فيهم. ومع ذلك فالايمان

ألا ترى أنه كان للعرب أحكام (١) عندهم فى الجاهلية أقرّها الإسلام ؛ كما قالوا فى القراض ، وتقدير الدية ، وضربها على العاقلة ، و إلحاق الولد بالقافة ، والوقوف بالمشعر الحرام ، والحكم فى الخنثى ، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين ، والقسامة ، وغير ذلك مما ذكره العلماء

ثم نقول : لم يكتف بذلك ، حتى خوطبوا (٢) بدلائل التوحيد فيما يعرفون : من سماء ، وأرض ، وجبال ، وسحاب ، ونبات ؛ وبدلائل الآخرة والنبوة كذلك. ولما كان الباقىَ عندهم من شرائع الأنبياء شىء من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم خوطبوا من تلك الجهة ودُعوا اليها ، وأنّ ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هى تلك بعينها ، كقوله تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبراهِيمَ . هو سَمَّاكُمُ المسلمِينَ مِن قَبلُ وفى هذا) ، وقوله : (ما كانَ إبراهِيمُ يَهُودِيّاً ولا نصْرَانِياً) الآية . غير أنهم غيّرُوا جملة منها ، وزادوا ، واختلفوا ، فجاء تقويمها من جهة محمد صلى الله عليه وسلم . وأُخبروا بما أنعم الله عليهم ، مما هو لديهم و بين أيديهم ، وأُخبروا عن نعيم الجنة وأصنافه بما هو معهود فى تنعماتهم فى الدنيا ، لكن مبرأ من الغوائل والآفات التى تلازم التنعيم الدنيوى ، كقوله : (وأَصْحَابُ اليَمِينِ ماأصحابُ اليمين ؟! فى سِدْرٍ مَخْضودٍ وطَلْحٍ مَنْضودٍ ، وظِلٍّ مَمْدود) الى آخر الآيات . وبيّن من مأكولات الجنة ومشروباتها ماهو معلوم عندهم ، كالماء، واللبن، والخمر ، والعسل، والنخيل، والأعناب، وسائر ماهو عندهم مألوف، دون الجوز ، واللوز ، والتفاح ، والكمثرى ، وغير ذلك من فواكه الأرياف و بلاد العجم ، بل أجملَ ذلك فى لفظ الفاكهة . وقال تعالى

بكتاب الله وسنة رسوله طهرتهم من هذه الأرجاس تطهيراً ، فلا علاقة لأمية الشريعة بهذه المباحث . ولا توجد أمةمن الأمم الا وفيها شىء من المكارم وشىء من الرذائل ، لاخصوصية لجاهلية العرب ، بل هذا فى كل جاهلية

(١) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم ابراهيم كما يقول بعد

(٢) خوطب الناس كلهم بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض الخ ، فليس هذا خاصا بهم وهو واضح

(ادْعُ الى سَبيلِ رَبِّكَ بالحِكمةِ والموْعظةِ الحسنةِ ، وَجَادِلهمْ بالتى هِىَ أحسَن). فالقرآن كله حكمة ، وقد كانوا عارفين بالحكمة ، وكان فيهم حكماء ، فأتاهم من الحكمة بما عجزوا عن مثله . وكان فيهم أهل وعظ وتذكير ؛ كقُسّ بن ساعدة وغيره . ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل . ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب فى هذه الأمور الثلاثة [1] ، وجد الأمر سواء إلا ما اختص به كلام الله من الخواص المعروفة

وسِرْ فى جميع ملابسات العرب هذا السير ، تجد الأمر كما تقرر

وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب

﴿ المسألة الرابعة ﴾

ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها ــ وهم العرب ــ ينبنى عليه قواعد :

﴿منها﴾ أن كثيراً من الناس تجاوزوا فى الدعوى على القرآن الحدّ ، فأضافوا اليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين : من علوم الطبيعيات ، والتعاليم [2] : والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها . وهذا اذا عرضناه على ما تقدم لم يصح . والى هذا فإن السلف الصالح ــ من الصحابة والتابعين ومن يليهم ــ كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه ، ولم يبلغنا أنه

---

(١) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة ، وارشاد الخلق ، ولم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها ، لأنها دعوة الى هدم عقائد ، وتصحيح معارف ، وتمهيد طريق جديد للسير عليه فى طريق عبادة الله وحده ، وطريق معاملتهم بعضهم لبعض فلابد لها من اجتماع هذه القوى الثلاثة للوصول الى الغاية من الرسالة. وعلى كل حال فليس بلازم فى كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسايرة لهم فى شؤونهم ، بل معنى كونها أمية ما قدمناه فى أول المسألة . وأما كون ما جاءت به كان عندهم منه شىء أو لم يكن فهذا لا شأن له بهذا المبحث ولا يتوقف عليه

(٢) أى الرياضيات من الهندسة وغيرها

تكلم أحدٌ منهم فى شىء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم [١] وما ثبت فيه من أحكام التكاليف ، وأحكام الآخرة ، وما يلى ذلك . ولو كان لهم فى ذلك خوض ونظر ، لبلغنا منه ما يدلّنا على أصل المسألة ؛ إلا أن ذلك لم يكن ، فدل على أنه غير موجود عندهم . وذلك دليل على أن القرآن لم يُقصد [٢] فيه تقريرٌ لشىء مما زعموا . نعم ، تضمن علوماً هى من جنس علوم العرب ، أو ما ينبنى [٣] على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب ، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بأعلامه ، والاستنارة بنوره . أما أن فيه ماليس من ذلك فلا [٤]

وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى : (وَنَزَّلنا عليكَ الـكتابَ تِبْيَاناً لِـكلّ شىء) ، وقوله : (ما فَرَّطنا فى الـكتابِ مِن شىء) ونحو ذلك ، وبفواتح السور – وهى مما لم يعهد عند العرب – وبما نقل عن الناس فيها ، وربما حكى من ذلك عن على بن أبى طالب رضى الله عنه وغيرِه أشياء

فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التـكليف والتعبد ، أو

---

(١) فى المسألة قبلها

(٢) كونه لم يقصد فيه تقرير شىء من هذه العلوم الـكونية ظاهر ؛ لأنه ليس بصدد ذلك . أما كونه لايجىء فى طريق دلائله على التوحيد ماينبنى عليه التوسع فى إدراكها وإتقان معرفتها اذا لم يكن معروفا عند العرب ، فهو محل نظر

(٣) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب – بل ولغيرهم ، كما فى قوله تعالى (وفى الأرض قطع متجاورات الخ) فانه لولا توجيه الأفكار إليه للاستدلال به والمحاجة ، مابلغته العقول الراجحة

(٤) وهل كل ماتضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب فى الدنيا ؟ وهل مثل الاسراء والمعراج من معهوداتهم ؟ أما أصل الموضوع فمسلم أنه لايصح أن يتكلف فى فهم كتاب الله بتحميله لما لاحاجة بالتشريع والهداية اليه من أنواع العلوم الـكونية . ولـكن قصره بطريق القطع على ماعند العرب فى علمها ومألوفها فهذا مالا سبيل اليه ، ولا حاجة له

المراد بالكتاب فى قوله : (ما فَرَّطنا فى الكتابِ مِن شىء) اللوح المحفوظ . ولم يذكروا فيها ما يقتضى تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية .

وأما فواتح السور فقد تكلم الناس فيها بما يقتضى أن للعرب بها عهداً ، كعدد الجُمَّل الذى تعرفوه من أهل الكتاب ، حسبما ذكره أصحاب السير ، أو هى من المتشابهات التى لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى ، وغير ذلك . وأما تفسيرها بما لا عهد به [1] فلا يكون ، ولم يدّعه أحد ممن تقدم ، فلا دليل فيها على ما ادّعَوْا . وما ينقل عن علىّ أو غيره فى هذا لا يثبت . فليس بجائزٍ أن يضاف إلى القرآن مالا يقتضيه ، كما أنه لا يصح أن ينكر منه مايقتضيه . ويجب الاقتصار — فى الاستعانة على فهمه — على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة [2] ، فبه يوصل الى علم

(١) أى من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو حوادث حاصلة أو تحصل ، من مثل مايشير إليه الآلوسى فى مقدمة التفسير

(٢) لو قال جمهور الناس لا خاصتهم لكان أحسن ، لأن الخطاب به لكل من بلغه ، فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف الى العرب ، كما ورد (بلغوا عنى ولو آية . فرب مبلغ أوعى من سامع)

على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعى الى العرب ، ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به (وليكن على ذكر منك أنه اذا قال فى هذا المقام العرب فانما يعنى الذين كانوا فى عهد الرسول عليه السلام) فعلى رأى المؤلف لايجوز لنا أن نتوصل الى فهم مثل آيتى سورة النحل فى تكوين اللبن والعسل وما فيهما من أعاجيب ربنا فى صنعه — لايجوز لنا أن نتوصل الى ذلك من علم حياة النحل وحياة الحيوان ذى الدر ، مع أنه لا يمكن أن تتم العظة والاعتبار الذى يشير إليه الكتاب فى آخر كل آية منهما (إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون — يعقلون) لايتم ذلك على وجهه الا بمعرفة تكوين العسل واللبن ، فى علم حياة النحل وغيره . وكذا لايتم فهم (فيه شفاء للناس) على وجهها إلا بعد معرفة مايصلح من الأمراض أن يكون العسل دواء له ، ومالا يصلح بل يكون ضارا . ويترتب عليه أن تكون اللام فى الناس للجنس أو العموم ، وهكذا . والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ

ما أودع من الأحكام الشرعية . فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلّ عن فهمه ، وتقوّل على الله ورسوله فيه . والله أعلم ، وبه التوفيق

فصل

﴿ ومنها ﴾ أنه لابد فى فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين — وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم — فإن كان للعرب فى لسانهم عرفٌ مستمر ، فلا يصح العدول عنه فى فهم الشريعة . وان لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى فى فهمها على مالا تعرفه

وهذا جار فى المعانى ، والألفاظ ، والأساليب . مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبُّداً عند محافظتها على المعانى ، وإن كانت تراعيها أيضاً . فليس أحد الأمرين عندها بملتزم ، بل قد تبنى على أحدهما مرة ، وعلى الآخر أخرى ، ولا يكون ذلك قادحاً فى صحة كلامها واستقامته

والدليل على ذلك أشياء :

﴿ أحدها ﴾ خروجها [1] فى كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة ، والضوابط المستمرة ؛ وجريانها فى كثير من منثورها على طريق منظومها [2] ، وإن لم يكن بها حاجة ؛ وتركها لما هو أولى فى مراميها . ولا يعدّ ذلك قليلاً فى

منه كل على قدر استعداده وحاجته ، والا لاستوى العرب أنفسهم فى الفهم للكتاب ، والأمر ليس كذلك . ألا ترى الى قول علي (إلا فهما يعطاه الرجل فى كتاب الله) الحديث

(١) أى فيصح أن يجرى ذلك فى القرآن ولكن بشرط أن لا يكون شاذا ونادرا يخل بالفصاحة ، فان هذا وإن كان جاريا فى كلام العرب لايصح أن يقال به فى الكتاب

(٢) أى فى تجويز مخالفات للقياس المطرد ، كصرف مالا ينصرف ، ومد المقصور وعكسه ، مع انه أجيز فى الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة فى النثر لمثله . فقوله (وجريانها) عطف خاص على عام للبيان

كلامها ولا ضعيفاً ؛ بل هو كثير قوى ، وإن كان غيره أكثر منه

﴿ والثانى ﴾ أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد فها أو يقاربها ولا يعدّ ذلك اختلافاً ولا اضطراباً ، إذا كان المعنى المقصود على استقامة · والكافى من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف [١] كلها شاف كاف . وفى هذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير . وقد استمر أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التى صحت عندهم مما وافق المصحف ، وأنهم فى ذلك قارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال وإن كان بين القراءين ما يعده الناظر ببادىء الرأى اختلافاً فى المعنى ؛ لأن معنى الكلام من أوله الى آخره على استقامة ، لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب ؛ كـ (مالِكِ) و (مَلِكِ) (وما يَخْدَعُونَ إلا أنفُسَهُمْ) (وما يُخَادِعونَ إلا أنفسَهُم) (لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الجَنَّةِ غُرَفًا) (لَنُثْوِيَنَّهُمْ مِنَ الجَنَّةِ غُرَفًا) الى كثير من هذا [٢] ، لأن جميع ذلك لاتفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب . وهذا كان عادة العرب

ألا ترى ما حكى ابن جنى عن عيسى بن عمر ، وحكى عن غيره أيضاً قال سمعت ذا الرُّمة ينشد:

وظاهِرْ لها مِنْ يابسِ الشَّخْتِ واسْتَعِنْ عليها الصَّبا واجْعَلْ يديكَ لها سِتْراً [٣]

فقلت أنشدتنى : « من بائس » فقال : « يابس » و « بائس » واحد . فأنت ترى ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس ، لمّا كان معنى البيت قائماً على الوجهين ، وصوابا على كلتا الطريقتين . وقد قال فى رواية أبى العباس

---

(١) ومن ذلك تبديل لفظ بآخر ، كتبينوا وتثبتوا مثلا

(٢) كما فى قوله تعالى (لتزول منه الجبال) بكسر اللام للتعليل أو بفتحها على أنها فارقة

(٣) الشخت الحطب الدقيق . ولم أر تعليقا على البيت فى كتب الأدب ويلوح أن الضمائر المؤنثة فى البيت كناية عن النار يذكيها البدوى بالوقود ويستعين على إشعالها بالريح ، ثم يجلس اليها للاصطلاء وتدفئة يديه وأطرافه من البرد

الأحول : « البؤس والبيس واحد » يعنى بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة (١) وعن أحمد بن يحيى قال أنشدنى ابن الأعرابى :

وَموضع زِيرٍ (٢) لا أُريدُ مَبيتَه كأنّى به مِن شِدة الرَّوعِ آنِسُ

فقال له شيخ من أصحابه : ليس هكذا أنشدتنا « وموضع ضيق » فقال : سبحان الله ! تصحبنا منذ كذا وكذا ، ولا تعلم أن الزير والضيق واحد ؟ وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة ، و بألفاظ متباينة ، يعلم من مجموعها أنهم كانوا لا يلتزمون لفظا واحداً على الخصوص ، بحيث يعدّ مرادفه أو مقاربه عيبا أو ضعفاً ، إلا فى مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولا عليها ، و إنما معهودها الغالب ما تقدم

﴿ والثالث ﴾ أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة ؛ كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقا ، ولم يفرقوا بين ماله لفظ وماليس له لفظ ، فقبح « قمت وزيد » كما قبح « قام وزيد » وجمعوا فى الردف بين « عمود » و « يعود » من غير استكراه ، وواو عمود أقوى فى المد ، وجمعوا بين « سعيد » و « عمود » مع اختلافهما ، وأشباه ذلك من الأحكام اللطيفة التى تقتضيها الألفاظ فى قياسها النظرى ، لكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض . وما ذلك إلا لعدم تعمقها فى تنقيح لسانها

﴿ والرابع ﴾ أن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع ، ولذلك اذا اشتغل الشاعر العربى بالتنقيح اختُلف فى الأخذ عنه ، فقد كان الأصمعى يعيب الحُطَيئة ، واعتذر عن ذلك بأن قال : « وجدت شعره كله جيداً ، فدلنى على أنه كان يصنعه ، وليس هكذا الشاعر

---

(١) فمادة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها . ومادة اليبس تدور على الجفاف بعد الرطوبة ويلزمها الشدة ضد اللين . فهما متغايران متلازمان

(٢) المعنى المناسب للضيق فى الزير أنه الدن

المطبوع ، إنما الشاعر المطبوع الذى يرمى بالكلام على عواهنه ، جيّدَه على رديئه»
وما قاله هو الباب المنتهج ، والطريق المهيع عند أهل اللسان . وعلى الجملة فالأدلة
على هذا المعنى كثيرة . ومَن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم

وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم فى كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف
فيهما [١] فوق مايسعه لسان العرب . وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتنى العرب
به ، والوقوف عند ما حدّته

فصل

﴿ ومنها ﴾ أنه إنما يصح — فى مسلك الأفهام والفهم — مايكون عامًّا لجميع
العرب ، فلا يتكلف فيه فوق مايقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعانى ؛ فإن الناس
— فى الفهم وتأتى التكليف فيه — ليسوا على وزان واحد ولا متقارب ، إلا أنهم
يتقاربون فى الأمور الجمهورية وما والاها ، وعلى ذلك جرت مصالحهم فى الدنيا .
ولم يكونوا بحيث يتعمقون فى كلامهم ولا فى أعمالهم ، إلا بمقدار مالا يخل بمقاصدهم ؛
اللّهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً لأناس خاصة ، فذاك كالكنايات الغامضة ،
والرموز البعيدة ، التى تخفى عن الجمهور ، ولا تخفى عمن قُصِد بها ، وإلا كان خارجاً
عن حكم معهودها

فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة ، بحيث تكون معانيه مشتركة
لجميع العرب . ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف [٢] ، واشتركت فيه اللغات
حتى كانت قبائل العرب تفهمه

---

(١) هذه النتيجة ليست هى المنتظرة فى هذين الوجهين الأخيرين ، بل كان
ينتظر أن يأتى من الكتاب أو الحديث بما فيه اهمال بعض أحكام اللفظ ، أو مارمى
به الكلام على عواهنه جيده على غير جيده . ولعل ذلك لايكون فى الكتاب والسنة
أصلا . وإذا كان هكذا كان المناسب حذف هذين الوجهين من المقام

(٢) أحسن ما رأيته فى بيانه ماذكره النويرى فى شرحه للطيبة فى مقدمات

وأيضاً فمقتضاه من التكليف لايخرج عن هـذا النمط ؛ لأن الضعيف ليس كالقوى ، ولا الصغير كالكبير ، ولا الأنثى كالذكر ؛ بل كل له حد ينتهى اليه فى العادة الجارية . فأُخذوا بما يشترك الجمهور فى القدرة عليه ، وألزموا ذلك من طريقهم : بالحجة القائمة ، والموعظة الحسنة ، ونحو ذلك . ولو شاء الله لألزمهم مالا يطيقون ، ولكلّفهم بغير قيام حجة ، ولا إتيان ببرهان ، ولا وعظ ولا تذكير ، ولطوّقهم فهمَ مالا يُفهم ، وعلمَ مالم يُعلم ، فلا حجر عليه فى ذلك ؛ فإن حجة الملك قائمة (قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّةُ البَالِغة) . لكن الله سبحانه خاطبهم من حيث عهدوا ، وكلّفهم من حيث لهم القدرة على مابه كلفوا ، وغُذُّوا فى أثناء ذلك بما يستقيم به مُنْآدُهم[1] ، ويقوى به ضعيفهم ، وتنتهض به عزائمهم : من الوعد تارة ، والوعيد أخرى ، والموعظة الحسنة أخرى ، وبيانِ مجارى العادات فيمن سلف من الأمم الماضية ، والقرون الخالية ، الى غير ذلك مما فى معناه ؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهذا الأمر دون الخلق الماضين ، بل هم مشتركون فى مقتضاه . ولا يكونون مشتركين إلا فيما لهم مُنّة على تحمله . وزادهم تخفيفاً دون الأولين ، وأجرى فوقهم فضلا من الله ونعمة ، والله عليم حكيم

وقد خرّج الترمذى وصحّحه عن أبىّ بن كعب قال : لقى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم جبريل ، فقال : « ياجبريلُ إنى بُعثتُ الى أمة أمّيين ، منهم العجوز والشيخ الكبير ، والغلام والجارية ، والرجل الذى لم يقرأ كتاباً قط » قال : « يامحمد إنّ القُرآنَ أُنزلِ على سَبعةِ أحرُف » [2]

الكتاب . وليس فيما عده الامالة والترقيق ولاشىء من صفات الحروف ، بل هى أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ ، كتجرى تحتها الأنهار ومن تحتها ، وابدال لفظ بمرادفه ، كتبينوا وتثبتوا ، وتقديم لفظ وتأخيره . وابدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسببها ولكنه يكون كل منها صحيحا ومرادا . الى آخر ماذكره

(١) أى معوجهم

(٢) أخرجه الترمذى بلفظه غير كلمة (أمة) فلم يذكرها . وقال حسن صحيح

فالحاصل أن الواجب فى هذا المقام إجراء الفهم فى الشريعة على وزان الاشتراك الجمهورى الذى يسع الأميين كما يسع غيرهم

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن يكون الاعتناء بالمعانى المبثوثة فى الخطاب هو المقصودَ الأعظم ، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعانى ، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها . وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية . فاللفظ إنما هو وسيلة الى تحصيل المعنى المراد ؛ والمعنى هو المقصود ، ولا أيضاً كل المعانى ، فإن المعنى الإفرادى قد لا يُعبأ به ، إذا كان المعنى التركيبى مفهوماً دونه ؛ كما لم يعبأ ذو الرمة « ببائس » ولا « يابس » اتكالا منه على أن حاصل المعنى مفهوم

وأبين من هذا ما فى جامع الإسماعيلى المخرَّج على صحيح البخارى عن أنس ابن مالك أن عُمر بن الخطاب رضى الله عنه قرأ : (فاكهةً وأبًّا) قال : ما الأبّ ؟ ثم قال : ما كُلفنا هذا . أو قال : ما أُمرنا بهذا . وفيه أيضاً عن أنس : أن رجلا سأل عمر بن الخطاب عن قوله : (فاكهةً وأبًّا) ما الأبّ ؟ فقال عمر : نُهينا عن التعمّق والتكلّف . ومن المشهور تأديبه لضبيع حين كان يُكثر السؤال عن (المرسلات) و (العاصفات) ونحوها

وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبى معلوم على الجملة ، ولا ينبنى على فهم هذه الأشياء حكم تكليفى ، فرأى أن الاشتغال به عن غيره — مما هو أهم منه — تكلّف . ولهذا أصلٌ فى الشريعة صحيح ، نبّه عليه قوله تعالى : (لَيْسَ ٱلْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ) الى آخر الآية . فلو كان فهمُ اللفظ الافرادى يتوقف عليه فهم التركيبى لم يكن تكلفاً ، بل هو مضطرٌّ اليه ؛ كما روى عن عمر نفسه فى قوله تعالى : (أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ)

فإنه سئل عنه على المنبر ، فقال له رجل من هُذَيل : التخوف عندنا التنقص ، ثم أنشده :

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تامِكاً قَرِداً كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ(١)

فقال عمر : «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم فى جاهليتكم ؛ فإن فيه تفسير كتابكم» . فليس بين الخبرين تعارض ؛ لأن هذا قد توقف فهم معنى الآية عليه ، بخلاف الأول

فإذا كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؛ لأنه المقصود والمراد ، وعليه ينبنى الخطاب ابتداء . وكثيراً مايغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنَّة ، فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذى ينبغى ، فتَسْتَبِهم على الملتمِس وتستعجِم على من لم يفهم مقاصد العرب ، فيكون عمله فى غير مَعمَل ، ومشيه على غير طريق . والله الواقى برحمته

فصل

﴿ ومنها ﴾ أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمىَّ تعقُّلُها ، ليسعه الدخول تحت حكمها

(أما الاعتقادية) — بأن تكون من القرب للفهم ، والسهولة على العقل ، بحيث يشترك فيها الجمهور ، مَن كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً — فإنها لو كانت مما لا يدركه الا الخواص لم تكن الشريعة عامة ، ولم تكن أمية ، وقد ثبت كونها كذلك ؛ فلا بد أن تكون المعانى المطلوب علمها واعتقادها سهلةَ المأخذ

وأيضاً فلو لم تكن كذلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف مالايطاق ، وهو غير واقع ، كما هو مذكور فى الأصول . ولذلك تجد الشريعة لم تعرِّف من الأمور

---

(١) التامك السنام . والقرد الذى تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام . والنبع شجر للقسى والسهام . والسفن كل ما ينحت به غيره

الإلهية إلا بما يسع فهمه ، وأرجت غير ذلك فعرّفته بمقتضى الأسماء والصفات ، وحضّت على النظر فى المخلوقات ، إلى أشباه ذلك ، وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة ، وهو قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وسكتت عن أشياء لا تهتدى إليها العقول . نعم ، لا ينكر تفاضل الإدراكات على الجملة وإنما النظر فى القدر المكلّف به

ومما يدل على ذلك أيضاً أن الصحابة رضى الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخوض فى هذه الأمور ما يكون أصلا للباحثين والمتكلفين ، كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام ، وكذلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة . بل الذى جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه النهىُ عن الخوض فى الأمور الإلهية وغيرها ، حتى قال: «لن يبرحَ الناسُ يتساءلون ، حتى يقولوا : هذا الله خالقُ كلِّ شيء . فمَنْ خَلقَ اللهَ ؟»(١) وثبت النهى عن كثرة السؤال ، وعن تكلّف مالا يعنى ، عامًّا فى الاعتقاديات والعمليات. وأخبر مالكٌ أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل . وإنما يريد ما كان من الأشياء التى لا تهتدى العقول لفهمها : مما سُكت عنه ، أو مما وقع نادراً من المتشابهات مُحالاً به على آية التنزيه

وعلى هذا فالتعمق فى البحث فيها وتطلبُ مالا يشترك الجمهور فى فهمه ، خروجٌ عن مقتضى وضع الشريعة الأمية ؛ فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها ، فوقعت فى ظلمة لا انفكاك لها منها . ولله در القائل :

وللعقولِ قُوًى تَستنُّ(٢) دُونَ مدًى إن تَعدُّها ظَهرَت فيها اضطراباتُ

ومن طِماح النفوس إلى مالم تكلَّفْ به نشأت الفِرقُ كلها أو أكثرها .

---

(١) أخرجه فى التيسير عن الشيخين وأبى داود بلفظ (لا يزال الناس يسألونكم عن العلم حتى يقولوا : هذا الله خالق كل شيء الخ)

(٢) من استن الفرس قمص وهو ان ترفع يديها وتطرحهما معا وتعجن برجليها . وهو غاية الاعوجاج فى سيرها فلا تقطع به الطريق وتؤذى راكبها

﴿ وأما العمليات ﴾ فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلائل فى الأعمال والتقريبات [١] فى الأمور ، بحيث يدركها الجمهور ؛ كما عرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم ، كتعريفها بالظلال ، وطلوع الفجر والشمس ، وغروبها وغروب الشفق . وكذلك فى الصيام فى قوله تعالى : (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبيضُ منَ الخَيطِ الأَسْوَد) ، ولمّا كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها نزل : (من الفجر) . وفى الحديث : « إذا أقبلَ الليلُ من ههُنا ، وأدبرَ النهارُ مِن ههُنا ، وغَربَتِ الشمسُ ، فقد أفْطَرَ الصائم » [٢] وقال نحنُ أُمَّةٌ أمّيَّةٌ لانَحسُبُ ولا نَكتُبُ .الشَّهرُ هكذا وهكذا » [٣] وقال: «لا تصومُوا حتى ترَوُا الهلالَ ، ولا تُفْطِروا حتى تَرَوْه . فإن غُمَّ عليكم فأكملوا العدَّةَ ثلاثين » [٤] ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر فى المنازل ؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها، [٥] ولدقة الأمر فيه ، وصعوبة الطريق اليه . وأجرى لنا غلبة الظن فى الأحكام مجرى اليقين ، وعذر الجاهل فرفع عنه الإثم ، وعفا عن الخطأ ، الى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور . فلا يصح الخروج عما حُدّ فى الشريعة ، ولا تطلُّب ما وراء هذه الغاية ؛ فإنها مظنة الضلال ، ومزلة الأقدام

---

(١) لعل الأصل (بالتقريبات) أى فلم يكلفوا بما يقتضى الضبط التام للأوقات، بل بأمور وعلامات تقريبية ، مع انها جعلت امارات لجلائل الأعمال كالصلاة والصوم والحج

(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا النسائى

(٣) تقدم (ج ١ ص ٥٢)

(٤) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا الترمذى بلفظ (فان غم عليكم فاقدروا له) وفى رواية أخرى للبخارى (فأكملوا العدة ثلاثين) وهى الرواية التى ذكرها المؤلف

(٥) كيف يتفق هذا مع ما تقدم له فى المسألة الثالثة

فإن قيل[1] : هذا مخالف لما نقل عنهم من تدقيق النظر فى مواقع الأحكام ، ومظان الشبهات ، ومجارى الرياء والتصنع للناس ، ومبالغتهم فى التحرز من الأمور المهلكات ، التى هى عند الجمهور من الدقائق التى لا يهتدى الى فهمها والوقوف عليها إلا الخواص ؛ وقد كانت عندهم عظائم ، وهى مما لا يصل اليها الجمهور . (وأيضاً) لو كانت كذلك لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس ، وقد كان فى الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصةٌ وعامةٌ ، وكان للخاصة من الفهم فى الشريعة ما لم يكن للعامة ، وإن كان الجميع عرباً وأمةً أمية ، وهكذا سائر القرون الى اليوم. فكيف هذا ؟ (وأيضاً) فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة ، وما يعرفه العلماء خاصة ، وما لا يعلمه إلا الله تعالى — وذلك المتشابهات — فهى شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق ، وما لا يوصل اليه على الإطلاق ، وما يصل اليه البعض دون البعض . فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة ؟

فالجواب أن يقال : اما المتشابهات فانها من قبيل غير ما نحن فيه : لأنها إما راجعة الى أمور آلهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخول تحت آية التنزيه ؛ وإما راجعة الى قواعد شرعية فتتعارض أحكامها[2] . وهذا خاص مبنى على عامّ هو ما نحن فيه . وذلك أن هذه الأمور كلها يجاب عنها بأوجه :

(أحدها) أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر ، للأدلة المتقدمة ؛ وإنما هى أمور تعرض لمن تمرن فى علم الشريعة ، وزاول أحكام التكليف ، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها ، حتى زايل الأمية من وجه ؛ فصار تدقيقه فى الأمور الجليلة بالنسبة الى غيره ممن لم يبلغ درجته . فنسبته الى ما فهمه نسبة العامى الى ما فهمه .

---

(١) السؤال وارد على كلامه فى الاعتقاديات والعمليات بدليل قوله (فان الشريعة قد اشتملت الخ)

(٢) أى أن المسألة تكون محتملة للدخول تحت قواعد شرعية مختلفة ، فتتعارض أحكامها بحسب الظاهر ويحصل الاشتباه

والنسبة إذا كانت محفوظة فلا يبقى تعارض[١] بين ماتقدم وما ذكر فى السؤال

(والثانى) أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم فى الدنيا كذلك. فليس من له مزيد فى فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشترك.

والاختصاصات فيها هباتٌ من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها؛ ويمتازون هم بزيادات فى ذلك الأمر المشترك بعينه. فإن امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك؛ فإن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك

كما تقول إن الورع مطلوب من كل أحد على الجملة، ومع ذلك فمنه ماهو من الجلائل؛ كالورع عن الحرام البيّن، والمكروه البيّن. ومنه ماليس من الجلائل عند قوم، وهو منها عند قوم آخرين؛ فصار الذين عدُّوه من الجلائل داخلين فى القسم الأول على الجملة، وإن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض مالا يتورع عنه القسم الأول، بناء على الشهادة بكون الموضع متأكداً؛ لبيانه، أو غير متأكد؛ لدقته. وهكذا سائر المسائل التى يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج

---

(١) كيف لايعارض هذا ماقرره فى نتيجة هذا الفصل من قوله آنفا (وعلى هذا فالتعمق فى البحث فى الشريعة وتطلب مالا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية) وهنا يقول (إنها أمور أضافية) و(ان تدقيق الذى يتمرن على علم الشريعة فى الامور الجليلة، وان نسبة مافهمه الى مايفهمه العامى نسبة محفوظة) ولا يقال إن ماقرره كان خاصا بالاعتقاديات. لأنا نقول الجواب أصله عام فى المتشابهات الاعتقادية وغيرها، كما يعلم من النظر فى الاعتراض. وعلى كل حال فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق فى الشريعة بما لايناسب الجمهور ولايشتركون فيه. وهل هذا إلا عين التسليم بالاشكال على ما سبق

عن هذا القانون . فقد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك [١] مفهوم للجمهور على الجملة

(والثالث) أن ما فيه التفاوت إنما تجده [٢] فى الغالب فى الأمور المطلقة فى الشريعة ، التى لم يوضع لها حد يوقف عنده ، بل وكلت الى نظر المكلف ، فصار كل أحد فيها مطلوباً بإدراكه : فمن مدرك فيها أمراً قريباً فهو المطلوب منه ، ومن مدرك فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطلوب منه . وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما دخل فيه وعدم قدرته : فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها ، بل بما هو دونها ؛ ومَن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً . وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم . والله أعلم .

فلهذا المعنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف الى مشقة يمل بسببها ، أو الى تعطيل عاداته التى يقوم بها صلاح دنياه ، ويتوسع بسببها فى نيل حظوظه . وذلك أن الأمى الذى لم يزاول شيئاً من الأمور الشرعية ولا العقلية — وربما اشمأز قلبه عما يخرجه عن معتاده — بخلاف من كان له بذلك عهد . ومن هنا كان نزول القرآن نجوماً فى عشرين سنة ، ووردت الأحكام التكليفية فيها شيئاً فشيئاً ، ولم تنزل دَفعة واحدة ؛ وذلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة

وفيما يحكى عن عمر بن عبد العزيز أن ابنه عبد الملك قال له : « مالكَ لا

(١) وهل هذه هى الدعوى التى يشتغل فى هذه الفصول باثباتها ، وهى أن الشريعة أمية ، وأنه لا يصح أن تفهم إلا بالوجه الذى يعهده الأميون والجمهور؟ أما كون الأمر المشترك فى التكليف هو ما يفهمه الجمهور وما يقدر على أدائه الجمهور فلا مرية فيه . إنما الكلام فيما أطال فيه النفس فى هذه الفصول من الحجر على الخواص أن يفهموا الكتاب الا بمقدار الأميين والجمهور وبنى عليه هذه النتائج

(٢) على كل حال هو موجود ، سواء أكان فى هذا النوع فقط أم على الاطلاق، فلا ينحسم الاشكال

تُنفذُ الأمور ؟ فوالله ما أُبالى لو أن القدور غلت بى و بك فى الحق » قال له عمر : « لا تعجَلْ يا بُنىّ ، فإن الله ذمّ الخمر فى القرآن مرتين ، وحرمّها فى الثالثة . و إنى أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة ، فيدفعوه جملة ، و يكون من ذا فتنة »

وهذا معنى صحيح معتبر فى الاستقراء العادى ، فكان ما كان أجرى بالمصلحة وأجرى على جهة التأنيس ، وكان أكثرُها على أسباب واقعة ، فكانت أوقعَ فى النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع ، وكانت أقرب الى التأنيس حين كانت تنزل حكماً حكماً ، وجزئية وجزئية ، لأنها إذا نزلت كذلك لم ينزل حكمٌ الا والذى قبله قد صار عادة ، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً ، فاذا نزل الثانى كانت النفس أقرب للانقياد له ، ثم كذلك فى الثالث والرابع

ولذلك أيضاً أُونسوا فى الابتداء [1] بأن هذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام ، كما يؤنس الطفل فى العمل بأنه من عمل أبيه . يقول تعالى : (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إبراهيم) (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِين) (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ) الى غير ذلك من الآيات . فلو نزلت دَفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلّف ، فلم يكن لينقادَ اليها انقيادَه الى الحكم الواحد أو الاثنين . وفى الحديث : « الخيرُ عادةٌ » [2] و إذا اعتادت النفس فعلاً مامن أفعال الخير حصل له به نورٌ فى قلبه ، وانشرح به صدره ، فلا يأتى فعل ثان إلا و فى النفس له القبول . هذا فى عادة الله فى أهل الطاعة . وعادةٌ

---

(١) ظاهر فيما كان من ذلك مكيا وسابقا . وأما ما كان مدنيا ومتأخرا كآية (ان أولى الناس بابراهيم) فلا يظهر فيه قوله أو نسوا فى الابتداء ، الا أن يقال ان مثله زيادة فى التوكيد والتقرير كما هو شأن ماتكرر من المكيات فى المدينة

(٢) (الخير عادة والشر لجاجة ومن يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين) رواه فى الجامع الصغير عن ابن ماجه . قال العزيزى قال الشيخ (الشيخ محمد حجازى الشعرانى المشهور بالواعظ) : حديث حسن

أخرى جارية فى الناس ، أن النفس أقرب انقياداً الى فعل يكون عندها فعلٌ آخر من نوعه . ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هذا ويحب مايلائمه . فكان يحب الرفق ويكره العنف ، وينهى عن التعمق والتكلف والدخول تحت مالا يطاق حمله ؛ لأن هذا كله أقرب الى الانقياد ، وأسهل فى التشريع للجمهور

﴿ المسألة الخامسة ﴾

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين : من جهة دلالته على المعنى الأصلى ، ومن جهة دلالته على المعنى التبعى الذى هو خادم للأصل ، كان من الواجب أن ينظر فى الوجه الذى تستفاد منه الأحكام ، وهل يختص بجهة المعنى الأصلى ؟ أو يعم الجهتين معاً ؟

أما جهة المعنى الأصلى فلا إشكال فى صحة اعتبارها فى الدلالة على الأحكام بإطلاق ، ولا يسع فيه خلاف على حال . ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهى ، والعمومات والخصوصات ، وما أشبه ذلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول

وأما جهة المعنى التبعى فهل يصح اعتبارها فى الدلالة على الأحكام ، من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلى أم لا ؟ هذا محل تردد . ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر

فللمصحح أن يستدل بأوجه :

(أحدها) أن هذا النوع إما أن يكون معتبراً فى دلالته على مادل عليه ، أوْلا . ولا يمكن عدم اعتباره ؛ لأنه إنما أتى به لذلك المعنى ، فلا بد من اعتباره فيه . وهو زائد على المعنى الأصلى والا لم يصح . فإذا كان هذا المعنى يقتضى حكما شرعياً لم يمكن إهماله واطّراحه ، كما لايمكن ذلك بالنسبة الى النوع الأول . فهو اذاً معتبر . وهو المطلوب

(والثانى) أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب ، لا من جهة كونها كلاما فقط . وهذا الاعتبار يشمل مادل بالجهة الأولى ، وما دل بالجهة الثانية . هذا وإن قلنا إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف ، كالفصل والخاصة ، فذلك كله غير ضائر . وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص ، وترجيح من غير مرجح ، فليست الأولى إذ ذاك بأولى بالدلالة من الثانية ، فكان اعتبارهما معاً هو المتعين.

(والثالث) أن العلماء قد اعتبروها ، واستدلوا على الأحكام من جهتها فى مواضع كثيرة :

كما استدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بقوله عليه السلام : « تَمكُثُ إحْدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا لاَتُصَلِّى » [١] والمقصود الإخبار بنقصان الدين ، لا الإخبار بأقصى المدة ، ولكن المبالغة [٢] اقتضت ذكر ذلك . ولو تصورت الزيادة لتعرّض لها

واستدل الشافعى على تنجيس الماء القليل بنجاسة لاتغيره بقوله عليه السلام : «إذا اسْتَيقَظَ أَحَدُكمِ من نَوْمِهِ فلا يَغمِسْ يدَه فى الإنَاءِ حتى يَغسِلَها» الحديث. [٣]

---

(١) رواه المناوى فى كتابه المجموع الفائق من حديث خير الخلائق بلفظ (تمكث إحداكن شطر عمرها لاتصلى) وقال هكذا اشتهر قال ابن منده : ولايثبت. وقال ابن الجوزى: لايعرف. وقال النووى: باطل اه وذكره ابن الربيع فى كتابه تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على الألسنة من الحديث باللفظ الذى ذكره به المناوى وقال عنه : لا أصل له بهذا اللفظ ، ويقرب من معناه ما اتفق عليه الشيخان (أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم فذاك من نقصان دينها) وقال القاوقجى فى كتابه اللؤلؤ المرصوع (تمكث إحداكن شطر عمرها — وفى رواية دهرها — لاتصلى) لا أصل له بهذا اللفظ

(٢) أى فالمقام يقتضى ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذى يمنع الصلاة وينقص به الدين

(٣) تمامه: (ثلاثا فانه لايدرى أين باتت يده) اخرجه الستة. فقال الأئمة انه مستحب، أى لهذا التوهم أن تكون يده مست نجاسة من ذكره أو غيره ، فأخذ منه الشافعى الحكم المذكور

فقال لولا أن قليل النجاسة ينجس لـكان توهمه لايوجب الاستحباب . فهذا الموضع لم يقصد فيه بيان حـكم الماء القليل تحله قليل النجاسة ، لـكنه لازم عما قصد ذكره

وكاستدلالهم على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذا من قوله تعالى : (وَحَمْلُهُ وفِصَالُه ثَلاَثُونَ شَهْراً) مع قوله : (وفِصَالُه فى عَامَيْنِ) فالقصد فى الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعاً من غير تفصيل، ثم بيَّن فى الثانية مدة الفصال قصداً ، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصداً ، فلم يذكر له مدة . فلزم من ذلك أن أقلها ستة أشهر .

وقالوا فى قوله تعالى : (فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ ــ الى قوله تعالى : حتى يَتَبَيَّنَ لَكُم الخَيطُ الأَبيضُ مِنَ الخَيطِ الأَسْوَدِ) الآية إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحة الصيام ؛ لأن إباحة المباشرة الى طلوع الفجر تقتضى ذلك ، وإن لم يكن مقصود البيان، لأنه لازم من القصد الى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب

واستدلوا على أن الولد لا يُملك بقوله تعالى: (وَقالوا اتَّخذَ الرَّحمنُ وَلداً سُبحَانَهُ بَل عِبادٌ مكرَمُون) وأشباه ذلك من الآيات ؛ فإن المقصود[1] بإثبات العبودية لغير الله وخصوصاً للملائكة نفى اتخاذ الولد ، لا أن الولد لا يُملك ؛ لـكنه

---

(١) أى الأصلى الذى سيق له التركيب . أما كونه لايملك فهو معنى تبعى ولازم من إثبات كونه عبداً ونفى كونه ولداً ، لأنه لما نفى الولدية بسبب العبودية وهو المقصود الأصلى دل على أن هناك تنافيا بين الولدية والعبودية ، فالولد لا يملك و لا يكون عبداً . فقوله (لـكنه) الضمير فيه لقوله لاأن الولد لا يملك . وقوله (وأن لا يكون) سقط منه فى الاصل حرف العطف ولا غنى عنه والمعنى أن كون الولد لا يملك لازم من أمرين فى الآية وهما نفى الولد واثبات الا يكون الا عبدا , وكلاهما صريح الآية ومنطوقها . وكونه لا يملك لازم لهذين المعنيين ، لأنه اذا كان هناك تناف بين الولدية والعبودية أى الملكية فالولد لا يملك ، حتى صح الاستدلال بتنافيهما

لزم من نفى الولادة [١] وأن لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً ، إذ لا موجود [٢] إلا رب أو عبد

واستدلوا على ثبوت الزكاة فى قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام : « فيما سَقتِ السماء العُشر » الحديث [٣] : مع أن المقصود [٤] تقدير الجزء المخرج ، لا تعيين المخرج منه . ومثله كل عام نزل على سبب [٥] ؛ فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم ، اعتباراً بمجرد اللفظ والمقصود ، وإن كان السبب على الخصوص .

واستدلوا على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى : (وذَرُوا البيْعَ) مع أن المقصود إيجاب السعى ، لا بيان فساد البيع [٦] .

وأثبتوا القياس الجلى [٧] قياسا كإلحاق الأمة بالعبد فى سراية العتق ، مع [٨]

---

(١) أى بقوله (سبحانه) وبالحصر فى قوله (بل هم عباد)

(٢) هذا كلام آخر دليل على الحصر الذى قبله

(٣) الحديث عن ابن عمر (فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر . وفيما سقى بالنضح نصف العشر) أخرجه الجماعة إلا مسلماً

(٤) من أين للمؤلف هذا ؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين ، المخرج والمخرج منه ، قصداً أصليا

(٥) لعله يريد أنه حينئذ يكون القصد الأصلى الاجابة على قدر السبب ، ويكون الزائد من قبيل ما نحن فيه ليس مقصوداً أصليا بل تبعى . وهو محل تأمل لأن الدلالة عليه فى مثل الحديث بنفس صيغة العموم وهى (ما) بأصل الوضع فليس من باب اللازم كما يدل عليه قوله (اعتبارا بمجرد اللفظ) . وقوله (ومثله) ليس المراد المماثلة الخاصة وأن الحديث السابق مما ورد على سبب ، فانهم لم يذكروا أن حديث الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة فى أصل الموضوع وهو الاعتداد بالمعانى الثانوية فى استنباط (الاحكام) الشرعية كبقية الأمثلة السابقة

(٦) يريد أن الدلالة على فساده لزمته من النهى عنه . وهو متمش مع ماسبق فى الموضوع

(٧) وهو ما قطع فيه بنفى الفارق كمثاله ، فان قصد الشارع للحرية لا فرق فيه بين الذكر والانثى قطعا

(٨) الظاهر الواو بدل (مع) . والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على

أن المقصود فى قوله عليه السلام : « مَن أعتقَ شِركاً له فى عبد »[١] مطلق الملك ؛ لاخصوص الذَّكَر . . . الى غير ذلك من المسائل التى لا تحصى كثرة ، وجميعُها تمسكٌ بالنوع الثانى لا بالنوع الأول . واذا كان كذلك ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به .

وللمانع أن يستدل أيضاً بأوجه :

(أحدها) أن هذه الجهة انما هى بالفرض خادمةٌ للأولى وبالتبع لها ؛ فدلالتها على معنًى إنما يكون من حيث هى مؤكدة للأولى ، ومقوية لها ، وموضحة لمعناها ، وموقعةٌ لها من الأسماع موقع القبول ، ومن العقول موقع الفهم . كما تقول فى الأمر الآتى للتهديد أو التوبيخ ؛ كقوله : (اعْمَلوا ما شِئْتُم) وقوله : (ذُقْ إنَّكَ أنتَ العزيزُ الكَريم) فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر[٢] ، وإنما هو مبالغة فى التهديد أو الخزى ؛ فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم فى باب الأوامر ، ولايصح أن يؤخذ ، وكما تقول فى نحو : (واسْأَلِ القَرْيَة التى كُنَّا فيها) إن المقصود سل أهل القرية ، ولكن جُعلت القرية مسئولة مبالغة[٣] فى الاستيفاء بالسؤال وغير

خصوص الذكر ، لكنهم حملوا الأنثى عليه فى سريان العتق لأنه لا فارق . ولزم من كونه لافارق أن يكون مقصود الشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازا ، وهو معنى تبعى لا أصلى

(١) رواه البخارى عن ابن عمر فى كتاب العتق

(٢) أى فليس المقصود المعنى الاصلى ، والتهديد مثلا هو المعنى التبعى ، وأن كلا منها يأخذ منه حكم ؛ بل المعنى المقصود هنا فى الحقيقة هو التهديد مثلا أما طلب الفعل فليس مقصودا . وكأن المعنى الأصلى هو المقوى للمعنى التبعى . وهذا — وان كان عكس ماقرره — الا أنه يفيد أنهما لا ينفكان فى الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم . ولو قال ذلك لكان أتم . ولعله يقول ان الصيغة موضوع للتهديد وانه معنى أصلى لها أيضا ، والأمر هو المعنى الثانوى مبالغة فى التهديد

(٣) فهو تقوية للمعنى المقصود ، حتى كأنه لا يدع أحدا من أهلها بدون سؤال

ذلك ، فلم ينبن على إسناد السؤال للقرية حكم . وكذلك قوله : (خالدين فيها ما دامت السموات والأرض) بناء على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان [1] لمّا كان المقصود به الإخبار بالتأبيد لم يؤخذ منه انقطاع مدة العذاب للكفار . . . الى أشياء من هذا المعنى لايؤتى على حصرها . واذا كان كذلك فليس لها من الدلالة على المعنى الذى وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى . فإذاً ليس لها خصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك بحال

(والثانى) أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى لكانت هى الأولى [2] ؛ إذ كان يكون تقرير ذلك المعنى مقصوداً بحق الأصل فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لامن الثانية ، وقد فرضناه من الثانية . هذا خلف لايمكن .

لا يقال : إن كونها دالةً بالتبع لا ينفى كونها دالة بالقصد ، وإن كان القصد ثانياً ؛ كما نقول فى المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ، والجميع مقصود للشارع ، ويصح من المكلف القصد الى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية ،

---

(١) قال بعضهم: المراد بالسموات والارض هذه الارض المشاهدة، والكواكب والأفلاك الموجودة ، وهذه تبدل وتغير قطعا كما فى النصوص ، وإن المراد بهذا التعليق التأبيد كما هو معهود العرب فى مثله ، نحو : ما طلع نجم ، وماغنت حمامة ، مما يقصد به التأبيد لا التعليق. فكون السموات والأرض تفنيان لايؤثر فى هذا المعنى المقصود وهو التأبيد ، ولكن التعليق يقوى هذا المعنى ويوقعه فى الفهم الموقع. أما على القول بأن المراد بالسموات والأرض جنسهما ، وأنه لابد من أرض وسماء للجنة والنار غير هذين ، وأن التعليق على دائم يقتضى الدوام فلا يكون مما نحن فيه . فلذا قال (بناء على القول بأنهما تفنيان). وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر ، فانه ليس الكلام فى بقاء الجنة والنار وفنائهما كما هو واضح ، فان القول بأن الجنة تفنى لم يقل به مسلم ، فضلا عن أن نبنى عليه استدلالا كهذا

(٢) أى لكانت جهة تقصد قصدا أوليا ، فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لامن الجهة الثانية

وينبنى على ذلك فى أحكام التكليف حسبما يأتى بعد إن شاء الله . فكذلك تقول هنا إن دلالة الجهة الثانية لا تمنع قصد المكلف الى فهم الأحكام منها ؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملا . و إذا اتحدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح ، ولزم من اعتبار إحداهما اعتبار الأخرى ، كما يلزم من إهمال إحداهما إهمال الأخرى

لأنا نقول : هذا — إن سلّم — من أدل الدليل على ما تقدم ؛ لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلا صحيحاً ، من حيث كان مؤكداً للمقصود الأصلى من النكاح وهو النسل ، فغفلة المكلف عن كونه مؤكدا لا يقدح فى كونه مؤكداً فى قصد الشارع. فكذلك نقول فى مسألتنا إن الجهة الثانية من حيث القصد فى اللسان العربى انما هى مؤكدة للأولى ، فى نفس مادلت عليه الأولى . وما دلت عليه هو المعنى الأصلى . فالمعنى التبعى راجع الى المعنى الأصلى ، ويلزم من هذا أن لا يكون فى المعنى التبعى زيادة على المعنى الأصلى . وهو المطلوب

وأيضاً فإن بين المسألتين فرقاً . وذلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلاً من وجهٍ تحت المقاصد التابعة للضروريات . فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات ؛ لأنه راجع الى قصد التوسعة على العباد فى نيل مآربهم ، وقضاء أوطارهم ، ورفع الحرج عنهم. وإذا دخل تحت أصل الحاجيات صح افراده بالقصد من هذه الجهة ، ورجع إلى كونه مقصوداً ، لا بالتبعية ؛ بخلاف مسألتنا ، فان الجهة التابعة لا يصح افرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى ؛ لأن العرب ماوضعت كلامها على ذلك الا بهذا القصد . فلا يمكن الخروج عنه الى غيره

(والثالث) أن وضع هذه الجهة على أن تكون تبعا للأولى ، يقتضى أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ الا من تلك الجهة . فلو جاز أخذه من غيرها لكان خروجاً بها عن وضعها . وذلك غير صحيح . ودلالتها على حكم زائد على ما فى الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى ، فيكون استفادة الحكم من جهتها على

غير فهم عربى . وذلك غير صحيح . فما أدى اليه مثله . وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم . وانما هى راجعة الى أحد أمرين : إما الى الجهة الأولى ، وإما الى جهة ثالثة غير ذلك(١)

فأما مدة الحيض فلا نسلم أن الحديث دال عليها ، وفيه النزاع ، ولذلك يقول الحنفية ان أكثرها عشرة أيام . وان سلم فليس ذلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع ، (٢) وفيه الكلام . ومسألة الشافعى فى نجاسة الماء من باب القياس (٣) أو غيره . وأقل مدة الحمل مأخوذة من الجهة الاولى ، (٤) لا من الجهة الثانية . وكذلك مسألة الاصباح جنباً ، إذ لا يمكن غير ذلك . (٥) وأما كون الولد لايملك فالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع . وما ذكر فى مسألة الزكاة فالقائل بالتعميم انما بنى على أن العموم مقصود ، ولم يبن على أنه غير مقصود ، والا كان تناقضاً ؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على انه هو مقصود الشارع ، فكيف يصح الاستدلال بالعموم ، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود . وهكذا العام الوارد على سبب ، من غير فرق . ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى (وَذَرُوا البَيْعَ) فهو عنده مقصود لا ملغى ، والا لزم

---

(١) أى وإما الاستفادة أصلا كما فى مدة الحيض على الشق الأول قبل التسليم ، فانه يمنع دلالة الحديث عليها . ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة الى ماسيأتى له فى الفصل التالى من التأسى بالآداب القرآنية .

(٢) أى بل بدلالة غير وضعية . وكلامنا انما هو فى مستتبعات التراكيب ، أى دلالة الألفاظ

(٣) غير واضح ، لأنه إما أن يكون ما تقدم فى الاستدلال من نفس كلام الشافعى ، أولا . فان كان الأول فهذا الجواب غير ظاهر ، لأن صريح الكلام يمنع هذا الجواب . وان كان الثانى فكيف ساغ نسبة هذا الدليل للشافعى من طرف المصحح ؟

(٤) ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر بل انما أخذ ذلك من عملية جمع وطرح فكان الباقى هو العدد المذكور ، وهو من باب اللزوم قطعا

(٥) أى فيتوقف صحة الكلام على ثبوت هذا المعنى ، وهو ما يسمى اقتضاء على بعض الاصطلاحات

التناقض فى الامر كما ذكر. وكذلك شأن القياس الجلى لم يجعلوا دخول الأمة فى حكم العبد بالقياس الا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه. وهكذا سائر ما يفرض فى هذا الباب

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لايثبت ، فلا يصح إعماله ألبتة . وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث ، كذلك يمكن فى الاول والثانى ؛ فان فى الاول مصادرة على المطلوب ، لأنه قال فيه : « فاذا كان المعنى المدلول عليه يقتضى حكماً شرعياً فلا يمكن اهماله » وهذا عين مسألة النزاع . والثاني مسلم ولكن يبقى النظر فى استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعى وهو المتنازع فيه . فالصواب اذاً القول بالمنع مطلقاً . والله أعلم

فصل

قد تبين تعارض الادلة فى المسألة ، وظهر أن الاقوى من الجهتين جهةُ المانعين ، فاقتضى الحال أن الجهة الثانية وهى الدالة على المعنى التبعى لا دلالة لها على حكم شرعى زائد ألبتة

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخالَ أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلى ، هى آداب شرعية ، وتخلقات حسنة ، يقرُّ بها كل ذى عقل سليم ، فيكون لها اعتبار فى الشريعة ، فلا تكون الجهة الثانية خاليةً عن الدلالة جملة . وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقاً

وبيان ذلك يحصل بأمثلة سبعة :

﴿أحدها﴾ ان القرآن أتى بالنداء(1) من الله تعالى للعباد ، ومن العباد لله سبحانه ، إما حكاية وإما تعليما . فحين أتى بالنداء من قبل الله للعباد ، جاء بحرف النداء المقتضى للبعد ، ثابتا غير محذوف ؛ كقوله تعالى :(يا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا انَّ أَرْضِي وَاسِعة) (قُلْ يا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا على أَنْفُسِهِم) (قُلْ يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رسولُ اللهِ إِلَيْكُم جَمِيعاً) (يا أَيُّها النَّاس) (يا أَيُّها الَّذِين آمَنُوا) فإذا أتى

(1) راجع المسألة السابعة من مباحث الكتاب فى هذا الموضوع

بالنداء من العباد الى الله تعالى جاء من غير حرف نداء ثابت ، بناء على أن حرف النداء للتنبيه فى الأصل ، والله منزه عن التنبيه . وأيضا فإن أكثر حروف النداء للبعيد ، ومنها «يا» التى هى أم الباب ، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعى خصوصا ، لقوله تعالى : (وإذَا سأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فإِنِّى قَرِيب) الآية ، ومن الخلق عموما ؛ لقوله : (ما يكُونُ مِنْ نجْوَى ثلاثةٍ إلاَّ هُوَ رابِعُهُم، ولاخَمسةٍ إلاَّ هُوَ سادِسهُم) وقوله : (ونحنُ أقرَبُ إليه من حَبْلِ الْوَرِيد)

فحصل من هذا التنبيهُ على أدبين :

« أحدهما » ترك حرف النداء . و « الآخر » استشعار القرب . كما أن فى فى إثبات الحرف فى القسم الآخر التنبيه على معنين : إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراضُ والغيبةُ ، وهو العبد . والدلالة على ارتفاع شأن المنادِى وأنه منزه عن مداناة العباد ؛ إذ هو فى دنوّه عال ، وفى علوّه دان ، سبحانه

﴿ والثانى ﴾ أن نداء العبد للرب نداء رغبةٍ وطلبٍ لما يُصلح شأنه ، فأتى فى النداء القرآنى [1] بلفظ « الرّب » فى عامة الأمر ، تنبيهاً وتعليماً لأن يأتى العبد فى دعائه بالاسم المقتضى للحال المدعوِّ بها . وذلك أن الرب فى اللغة هو القائم بما يُصلح المربوب ، فقال تعالى فى معرض بيان دعاء العباد : (رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إن نَسِينَا أو أخْطَأْنا . ربنَا ولا تَحْمِلْ علينا إصراً كما حَمَلْتَهُ على الَّذِين مِن قَبْلِنا) الى آخرها . (رَبَّنا لا تزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنا) وإنما أتى قولُه تعالى : (وإذْ قَالُوا اللّهُمّ إنْ كانَ هذا هو الحقَّ مِن عِندِك) من غير إتيان بلفظ « الرَّب » لأنه لا مناسبة [2] بينه وبين ما دعَوْا به ، بل هو مما ينافيه ؛ بخلاف

(١) أى وأما الدعاء فى الحديث فالشائع فيه لفظ الجلالة . ولكل سر وحكمة . وسيأتى له التعبير بكثرة بدل (عامة)

(٢) ومع هذا فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لأنه محكى على لسان الجحدة الذين لم يصلوا للآداب ، إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن نوح (رب

الحكاية عن عيسى عليه السلام فى قوله : (قالَ عِيسى ابنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ ربَّنا أَنْزِلْ علينا مائدةً مِن السماء) الآية . فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً

﴿ والثالث ﴾ أنه أتى فيه الكناية فى الأمور التى يستحيا من التصريح بها ؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة ، وعن قضاء الحاجة بالمجىء من الغائط ، وكما قال فى نحوه : (كانا يأكلانِ الطَّعَام) (١) فاستقرّ ذلك أدباً لنا استنبطناه من هذه المواضع . وإنما دلالتها على هذه المعانى بحكم التبع ، لا بالأصل .

﴿ والرابع ﴾ أنه أتى فيه بالالتفات ، الذى ينبىء فى القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة الى الحضور ، بالنسبة الى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه ؛ كقوله تعالى : (الحمدُ للهِ رَبِّ العالَمِينَ الرَّحمنِ الرَّحيمِ مالِكِ يَوْمِ الدِّين) ثم قال : (إيَّاكَ نَعْبُدُ) وبالعكس إذا اقتضاه الحال أيضا ؛ كقوله تعالى : (حتَّى إذَا كُنْتُمْ فِى الفُلْكِ وجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ) وتأمل فى هذا المساق معنى قوله تعالى : (عَبَسَ وتَوَلَّى أَنْ جَاءهُ الأعْمَى) حيث عُوتب النبى صلى الله عليه وسلم بهذا المقدار من هذا العتاب ، لكن على حال تقتضى الغيبة التى شأنها أخف بالنسبة الى المعاتَب ، ثم رجع الكلام الى الخطاب ، إلا أنه بعتابٍ أخف من الأول . ولذلك ختمت الآية بقوله (كلاَّ إنها تَذْكِرَة)

﴿ والخامس ﴾ الأدب فى ترك التنصيص على نسبة الشر الى الله تعالى ، وإن كان هو الخالق لكل شىء ؛ كما قال بعد قوله : (قُلْ اللَّهُمَّ مالِكَ المُلْكِ تُؤْتِى المُلْكَ مَنْ تشاء) الى قوله : (بِيَدِكَ الخيْر) ولم يقل « بيدك الخير والشر » وإن كان قد ذكر القسمين معا ؛ لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة الى من لحق ذلك به شرٌّ ظاهر. نعم قال فى أثره : (إنَّكَ على كلِّ شىءٍ قدير) تنبيها فى الجملة على أن الجميع خلقُه ، حتى جاء فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم :

لاتذر على الأرض من الكافرين ديارا) والجواب أن هلاك هؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم ، كما قال (إنك إن تذرهم يضلوا عبادك)

(١) أى ويلزمه قضاء الحاجة التى لا تليق بالاله

« والخيرُ فى يديكَ والشرُّ ليس إليكَ[1] » وقال ابراهيم عليه السلام : (الذى خلقَنِى فهوَ يَهدِينِ والذى هو يُطعِمُنِى ويَسْقِينِ وإذا مَرِضْتُ فهو يَشْفِين) الخ فنسب الى رب العالمين الخلقَ ، والهداية ، والإطعام والسقى ، والشفاء ، والإماتة ، والإحياء ، وغفران الخطيئة ، دون ما جاء فى أثناء ذلك من المرض، فإنه سكت عن نسبته اليه

﴿ والسادس ﴾ الأدب فى المناظرة أن لايفاجىء بالرد كفاحاً ، دون التقاضى بالمجاملة والمسامحة ؛ كما فى قوله تعالى : (وإنا أوْ إيَّاكم لَعلَى هدًى أو فى ضلالٍ مبين) وقوله : (قلْ إن كانَ للرحمنِ ولدٌ فأنا أوَّلُ العابدين) (قلْ إنِ افتَرَيْتُهُ فعَلَىَّ إجْرَامى) وقوله : (قل أَوَلوْ كانوا لايملكونَ شيئاً ولا يَعقلون) (أَوَلوْ كان آباؤهم لايَعْلمونَ شيئاً ولا يهتدون) لأن ذلك أدعى الى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية

﴿ والسابع ﴾ الأدب فى إجراء الأمور على العادات فى التسببات ، وتلقّى الأسباب منها، وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون، أخذا من مساقات الترجيات العادية ؛ كقوله تعالى : (عسَى أنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً محموداً) . (فَعسَى اللهُ أَنْ يأتِىَ بالفَتْحِ أَوْ أَمرٍ مِن عِندِهِ) (وعسَى أَنْ تكرَهوا شيئاً وهوخيرٌ لكم) ومن هذا الباب جاء نحو قوله تعالى : (لعلَّكُم تتقونَ) (لعلَّكُم تذَكَّرون) وما أشبه ذلك ؛ فإن الترجى والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة ممن لايعلم عواقب الأمور ، والله تعالى عليم بما كان وما يكون ، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون. ولكن جاءت هذه الأمور على المجرى المعتاد فى أمثالنا . فكذلك ينبغى لمن كان عالما بعاقبة أمر ــ بوجه من وجوه العلم الذى هو خارج عن معتاد الجمهور ــ أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم ، دخولا فى غمار العامة ، وإن بان عنهم

---

(١) جزء من دعاء كان يفتتح به النبى صلى الله عليه وسلم صلاته رواه الامام الشافعى فى مسنده بلفظ (والخير بيديك)

بخاصية يمتاز بها . وهو من التنزلات الفائقة الحسن فى محاسن العادات . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم بأخبار كثير من المنافقين ، ويطلعه ربه على أسرار كثير منهم ؛ ولكنه كان يعاملهم فى الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون ، لاجتماعهم فى عدم انخرام الظاهر . فما نحن فيه نوع من هذا الجنس . والأمثلة كثيرة. فإذا كان كذلك ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية ، وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى ، وهو توهين لما تقدم اختياره

والجواب أن هذه الأمثلة و ماجرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعانى ، و إنما استفيد من جهة أخرى ، وهى جهة الاقتداء بالأفعال

النوع الثالث

فى بيان قصد الشارع فى وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها

ويحتوى على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

ثبت فى الأصول أن شرط التكليف أو سببه[١] القدرة على المكلف به . فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا ، وإن جاز عقلا[٢] . ولا معنى لبيان ذلك ههنا ؛ فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة ، ولكن نبنى عليها ونقول:

إذا ظهر من الشارع فى بادىء الرأى القصد الى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد ، فذلك راجع فى التحقيق إلى سوابقه ، أو لواحقه ، أو قرائنه . فقول

---

(١) لم اقف على قول بالسببية بالمعنى الذى ذكره فى تعريف السبب

(٢) خلافا للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلا أيضا

الله تعالى : (ولا تموتنَّ إلاَّ وأنتم مُسلمون)[١] وقوله فى الحديث : « كُن عبدَ اللهِ المقتولَ ولاتكن عبدَ اللهِ القاتلَ »[٢] وقوله « لا تمُتْ وأنتَ ظالم » وما كان نحو ذلك. ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة : وهو الإسلام ، وترك الظلم ، والكف عن القتل ، والتسليم لأمر الله . وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل. ومنه ماجاء فى حديث أبى طلحة ، حيث تَرّسَ على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وكان عليه الصلاة والسلام يتطلع ليرى القوم ، فيقول له أبو طلحة : « لا تُشرِف يارسولَ اللهِ ، لايُصيبوك » الحديث[٣] . فقوله لايصيبوك من هذا القبيل .

﴿ المسألة الثانية ﴾

إذا ثبت هذا فالأوصاف التى طبع عليها الانسان كالشهوة الى الطعام والشراب لايطلب برفعها ، ولا بإزالة ما غرز فى الجبلة منها ؛ فإنه من تكليف ما لا

---

(١) الآية مثال للتكليف بالاسلام السابق على الموت ولا يفيد عند المقارنة. والمثال الثانى من التكليف بالسوابق أيضا فانه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لاتحل فيه النفس أمر باسلام الأمر لله وعدم الاقدام على قتل الغير. والمثال الثالث يصح أن يكون من النهى عن الظلم السابق على الموت والظلم الذى يقارن الموت ، كأن لا يتحال عند الموت من الظلم ، أو تبقى بعض الوسائل التى بها الظلم مقارنة للموت ، كمن غصب بيتا سكنه ومات فيه ، أو ثوبا بقى فى حوزته مغصوبا حتى مات . وما أحسن تعبير أبى طلحة بقوله (لا يصيبوك) ولم يقل (فيصيبوك) تفريعا على المنهى عنه ، وكان هو المتبادر ، لكنه لا يريد النطق بهذه الكلمة على طريق الاثبات . وليس من الامثلة المذكورة ما فيه اللواحق . وفيما تقدم فى الاسباب فى المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة مايؤخذ منه استنباط أمثلة اللواحق.

(٢) ذكره المناوى فى كتابه المجموع الفائق . وقال لذا اشتهر وقد عزاه الرافعى لحذيفة . وقال امام الحرمين فى النهاية إنه صحيح وتعقبه ابن الصلاح بأنه لا وجود له فى الكتب المعتمدة

(٣) رواه البخارى فى غزوة أحد

يطاق . كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه ، ولا تكميل ما نقص منها ؛ فإن ذلك غير مقدور للانسان . ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنـه . ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى مالا يحل ، وإرسالها بمقدار لاعتدال فيما يحلّ . وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة [1] تلك الأوصاف ، مما هو داخل تحت الاكتساب

﴿ المسألة الثالثة ﴾

إن ثبت بالدليل أن ثَمّ أوصافا تماثل ماتقدم فى كونها مطبوعا عليها الانسان فحكمها حكمها ؛ لأن الأوصاف المطبوع عليها ضربان : « منها » ما يكون ذلك فيه مشاهداً محسوساً كالذى تقدم . « ومنها » ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك . ومثاله العجلة ، فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الانسان عليه ، لقوله تعالى : (خُلِقَ الأنسانُ مِنْ عَجَل)وفى الصحيح : أن«إبليسَ لمَّا رأى آدمَ أَجْوفَ علِم أنه خُلِقَ خَلْقاً لا يتمالك»[2]وقد جاءأن«الشجاعة والجبن غرائز » ، « وجبلت القلوب على حب من أحسن اليها ، وبغض من أساء اليها » . إلى أشياء من هذا القبيل . وقد جعل منها الغضب ، وهو معدود عند الزهاد من المهلكات . وجاء: « يُطْبَعُ المؤمن على كل خُلقٍ ليس الخيانةَ والكذب » [3]

وإذا ثبت هذا فالذى تعلق به الطلب ظاهراً من الانسان على ثلاثة أقسام :

﴿ أحدها ﴾ مالم يكن داخلا تحت كسبه قطعا . وهذا قليل ، كقوله :

(١) أى سواء أكان مما يسبق تلك الأوصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كما سيبينه. فلذا عمم وقال (من جهة تلك الأوصاف)ليشمل ما تكون الأوصاف هى الناشئة عنه

(٢) رواه مسلم عن أنس . ورواه فى راموز الحديث عن أبى الشيخ والحاكم عن أنس أيضا

(٣) البيهقى عن ابن عمر . قال العزيزى وهو حديث ضعيف

(ولا تموتن وأنتم مسلمون) وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به

﴿ والثانى ﴾ ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً . وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التى هى داخلة تحت كسبه . والطلبُ المتعلق بها على حقيقته فى صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها

﴿ والثالث ﴾ ما قد يشتبه أمره ؛ كالحب والبغض وما فى معناهما . فحق الناظر فيها أن ينظر فى حقائقها ، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه . والذى يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الانسان اضطراراً ، إما لأنها من أصل الخلقة [١] ، فلا يطلب الا بتوابعها ؛ فإن ما فى فطرة الانسان من الأوصاف يتبعها — بلا بدّ — أفعالٌ اكتسابية . فالطلب وارد على تلك الأفعال ، لا على ما نشأت عنه . كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب . وإما لأن لها [٢] باعثاً من غيره فتثور فيه ، فيقتضى لذلك أفعالا أخر . فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه ؛ كقوله : « تَهادَوْا تَحابُّوا » [٣] فيكون كقوله : « أَحِبُّوا اللهَ لِما أَسْدَى اليكم مِن نِعَمِه » [٤] مرادا به التوجه الى النظر فى نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه اليه . وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعيةِ الى مالا يحل ، وعينُ الشهوة لم ينه عنه . وإن لم يكن المثيرُ لها داخلاً تحت كسبه فالطلب يرد على اللواحق [٥] ؛ كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع

---

(١) سيأتى تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم

(٢) أى كالحب والبغض

(٣) رواه أبو يعلى فى مسنده باسناد جيد . وروى ابن عساكر : (تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم)

(٤) لفظه قريب مما يأتى بعد عن الترمذى

(٥) فمثل قوله عليه الصلاة والسلام — لمن قال له أوصنى — : (لا تغضب) مكررا ذلك ، يرد النهى فيه على لاحق الغضب ولذا ورد(اتقوا الغضب فانه جمرة على قلب ابن آدم — إلى أن قال فمن أحس بشىء من ذلك فليضطجع وليتلبد بالارض).

فصل

ومن هذا الملمح فقه الأوصاف الباطنة كلها أو أكثرها : من الكبر ، والحسد ، وحب الدنيا ، والجاه ، وما ينشأ عنها من آفات اللسان ، وما ذكره الغزالى فى ربع المهلكات وغيره . وعليه يدل كثير من الأحاديث . وكذلك فقه الأوصاف الحميدة ؛ كالعلم ، والتفكر ، والاعتبار ، واليقين ، والمحبة ، والخوف، والرجاء ، وأشباهها مما هو نتيجة عمل[1] ؛ فإن الأوصاف القلبية لاقدرة للانسان على إثباتها ولا نفيها . أفلا ترى أن العلم و إن كان مطلوباً فليس تحصيله بمقدور أصلاً ؛ فان الطالب إذا توجه نحو مطلوب إن كان من الضروريات فهو حاصل ، ولا يمكنه الانصراف عنه . وإن كان غير ضرورى لم يمكن تحصيله الا بتقديم النظر ، وهو المكتسب دون نفس العلم ؛ لأنه داخل عليه بعد النظر ضرورة ، لأن النتيجة لازمة للمقدمتين . فتوجيه النظر فيه هو المكتسب . فيكون المطلوبَ وحده . وأما العلم على أثر النظر فسواء علينا قلنا إنه مخلوق لله تعالى كسائر المسببات مع أسبابها — كما هو رأى المحققين — أم لم نقل ذلك ، فالجميع متفقون على أنه غير داخل تحت الكسب بنفسه . و إذا حصل لم يمكن إزالته على حال . وهكذا سائر مايكون وصفا باطنا إذا اعتبرته وجدته على هذا السبيل . واذا كانت على هذا الترتيب لم يصح التكليف بها أنفسها ؛ و إن جاء فى الظاهر مايظهر منه ذلك فمصروف الى غير ذلك : مما يتقدمها ، أو يتأخر عنها ، أو يقارنها . والله أعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الأوصاف التى لاقدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين :

« أحدها » ما كان نتيجة عمل ؛ كالعلم والحب فى نحو قوله : « أَحِبُّوا اللهَ لِمَا أَسْدَى إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ »

---

(١) فالتكليف بها أمرا أو نهيا تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها

« والثانى » ما كان فطرياً [1] ولم يكن نتيجة عمل ؛ كالشجاعة ، والجبن ، والحلم والأناة المشهود بهما فى أشجِّ عبد القيس ، وما كان نحوها

فالأول ظاهر أن الجزاء يتعلق بها فى الجملة ، من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة . وقد مرّ فى كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلق بها وإن لم تدخل تحت قدرته ولاقصدها . وكذلك أيضاً يتعلق بها الحب والبغض ، على ذلك الترتيب

والثانى وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين : « إحداهما » من جهة ماهى محبوبة للشارع أو غير محبوبة له ؟ « والثانية » من جهة مايقع عليها ثواب أو لايقع ؟

﴿ فأما النظر الأول ﴾ فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام لأشَجِّ عبدالقيس : « إنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللهُ : الحِلم والأَناة » [2] وفى بعض الروايات أخبره أنه مطبوع [3] عليهما . وفى بعض الحديث « الشَّجاعة والجُبْنُ غَرائز » [4] وجاء : « إن اللهَ يُحِبُّ الشَّجاعةَ ولو عَلَى قَتْلِ حَيَّة » [5] وفى الحديث : « الأرواحُ جُنُودٌ مجنَّدةٌ فما

---

(١) انظره مع ما ورد فى الحديث (إنكم مجنبون ومبخلون) يخاطب الحسن وأسامة بن زيد

(٢) عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأشج عبدالقيس : (إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله : الحلم والأناة)، رواه أبوداود والترمذى

(٣) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها ، كما ترى ذلك فى صنيعه كله

(٤) ذكره المناوى فى كتابه المجموع الفائق عن ابى يعلى بلفظ : (الجبن والجرأة غرائز يضعها الله حيث شاء) . وفيه من قال عنه أبو زرعة : انه واه يحدث عن ابن عجلان بمنا كير

(٥) قال الشيخ الفتنى فى كتابه تذكرة الموضوعات (ان الله يحب السماحة ولو على تمرات ، ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) موضوع ، قاله الصاغانى . وهو عند ابن عدى بلفظ : يازبير ان باب الرزق مفتوح من لدن العرش الى قرار بطن

تعارفَ مِنها ائتلفَ وما تناكرَ منها اختلفَ »[1] وهذا معنى التحابّ والتباغض وهو غير مكتسب . وجاء فى الحديث : « وَجَبَتْ مَحَبَّتِي للمُتَحَابِّينَ فِيَّ »[2] وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه : « المُؤْمِنُ القَوِىُّ خيرٌ وأحبُّ إلى الله مِنَ المُؤْمِنِ الضَّعيف . وفى كلٍّ خيرٌ »[3] على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن[4] وصلابة الأمر ، والضعف خلاف ذلك . وجاء : « إنَّ اللهَ يُحِبُّ مَعَالِىَ الأَخْلَاقِ وَيَكْرَهُ سفسَافَهَا »[5] وجاء : « يُطْبَعُ المُؤْمِنُ عَلَى كلِّ خُلُقٍ إلا الخِيانةَ وَالكَذِب »[6] وقال تعالى : (خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَل) وجاء فى معرض الذم والكراهية . ولذلك كان ضدُّ العجل محبوباً وهو الأناة

ولا يقال : إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال

لأن ذلك « أولاً » خروج عن الظاهر بغير دليل « وثانياً » أنهما يصح

الارض فيرزق الله كل عبد على قدر همته يازبير ان الله يحب السماحة ولو بفلق تمرة ويحب الشجاعة ولو على قتل حية) وهو لا يصح اه

(١) أخرجه البخارى عن عائشة . واخرجه مسلم وأبو داود عن أبى هريرة (تيسير)

(٢) تمامه : (وللمتجالسين فى ، وللمتزاورين فى ، وللمتباذلين فى) أخرجه مالك (تيسير)

(٣) تقدم (ج١ — ص٢٢٦)

(٤) بل لو حمل على ماهو الظاهر من قوة الارادة وصلابة العزيمة وهى خلق فطرى لكان الأمر على مايريد من تعلق الحب بهذا الخلق الفطرى . إلا أنه يريد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطرى ، فيتم له به الاستدلال على الامرين معا . وليس من الضرورى أن يكون الدليل عليهما حديثا واحدا

(٥) رواه فى الجامع الصغير عن الطبرانى وقال العزيزى رجاله ثقات ولفظه فيه (ان الله تعالى يحب معالى الامور وأشرافها ويكره سفسافها)

(٦) تقدم (ج ٢ — ص١٠٩)

تعلقهما بالذوات . وهى أبعد عن الأفعال من الصفات ؛ كقوله تعالى : (فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَه) الآية « أَحِبُّوا اللهَ لِمَا غَذَاكُمْ بِهِ مِنْ نِعَمِه [1] » و « من الإيمان الحُبُّ فى الله [2] والبُغضُ فى الله » ولا يسوغ فى هذه المواضع أن يقال إن المراد حب الأفعال فقط . فكذلك لايقال فى الصفات — إذا توجه الحب اليها فى الظاهر — إن المراد الأفعال

فصل

وإذا ثبت هذا فيصح أيضاً أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال ؛ كقوله تعالى : (لاَ يُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بالسُّوءِ مِنَ القَوْلِ إلاَّ مَنْ ظُلِم) . (وَلَكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُم) « أَبْغَضُ الحَلاَلِ إِلَى اللهِ الطَّلاَق » [3] « ليس أحدٌ أحبَّ اليه المَدْحُ مِنَ الله . مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ مَدَحَ نَفْسَه » [4] وهذا كثير . وإذا قلت : أحب الشجاع وأكره الجبان ، فهذا حبٌّ وكراهة يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف ؛ نحو قوله تعالى : (واللهُ يُحِبُّ المُحسِنِين) (واللهُ يُحِبُّ الصابرين) (إنَّ اللهَ يُحِبُّ التَوَّابِينَ وَيُحِبُّ المُتَطَهِّرِين) وفى القرآن أيضاً : (إنَّ اللهَ لاَ يُحِبّ كلَّ مُخْتَالٍ فَخُور) (واللهُ لايُحِبّ الظالمين) وفى الحديث : « إنَّ اللهَ يُبْغِضُ الحِبْرَ السَّمين » [5] فإذاً الحب والبغض مطلق فى الذوات والصفات والأفعال .

---

(١) اخرجه فى الجامع الصغير عن الترمذى والحاكم . وقال العزيزى : حديث صحيح . ولفظه (لما يغذوكم به من نعمه)

(٢) لأن معناه أن تحب الشخص لاتحبه الا لأجل الله لا لغرض دنيوى . فالحب فيه تعلق بالذوات

(٣) رواه أبو داود (تيسير)

(٤) رواه فى الجامع الصغير عن الطبرانى . قال العزيزى قال المناوى : بل رواه البخارى أيضا . قال العلقمى بجانبه علامة الصحة

(٥) (ان الله يبغض أهل البدن الملحمين والحبر السمين) رواه البيهقى فى شعب الايمان عن كعب موقوفا — ذكر ذلك فى المجموع الفائق للمناوى . ثم ذكر فى

فتعلقهما بها تعلقٌ بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل

﴿ وأما النظر الثانى ﴾ وهو أن يقال : هل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف — وهى غير المقدورة للإنسان اذا اتصف بها — الثواب والعقاب ، أم لايصح ؟

هذا يتصور فى ثلاثة أوجه : «أحدها» أن لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب «والثانى» أن يتعلقا معاً بها . «والثالث» أن يتعلق بها أحدها دون الآخر

﴿أما هذا الأخير ﴾ فيؤخذ النظر فيه من النظر فى الوجهين لأنه مركب منهما

﴿فأما الأول ﴾فيستدل عليه بوجهين

(أحدها) أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لايكلف بإزالتها ولا بجلبها شرعاً ؛ لأنه تكليف بما لا يطاق . وما لايكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب ؛ لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً . فالأوصاف المشار اليها لا ثواب عليها ولاعقاب

(والثانى) أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف إما أن يكون من جهة ذواتها من حيث هى صفات [(١)] ، أومن جهة متعلقاتها . فإن كان الأول لزم فى كل صفة منها أن تكون مثاباً عليها ، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً ، ومعاقباً عليها أيضا كذلك ؛ لأن ماوجب للشيء وجب لمثله . وعند ذلك يجتمع الضدان على الصفة الواحدة من جهة واحدة وذلك محال . وإن كان من حيث متعلقاتها فالثواب والعقاب على المتعلقات — وهى الأفعال والتروك — لاعليها . فثبت أنها فى أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب . وهو المطلوب

مكان آخر منه ما يأتى : وعن التوراة بلفظ الحبر السمين ، قال السخاوى وما علمته فى المرفوع . وقال فى موضع آخر منه أيضا فى آخر حديث عن ابن ماجه وغيره (وان الله ليبغض الحبر السمين) عن على موقوفا

(١) هناك ثالث ، وهو أنه لايتعلق بها من جهة كونها صفة فقط ، ولا من جهة ماينشأ عنها من الأفعال والتروك فقط ، بل من جهة كونها صفة محبوبة أومكروهة، فلا اجتماع للضدين ، كما سبق له فى مثل (والله يحب المحسنين) وحينئذ فلا يتم هذا الدليل . وسيأتى له فيه كلام من جهة أخرى

﴿وأما الثانى﴾ فيستدل عليه أيضاً بأمرين

(أحدهما) أن الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلق الحب والبغض بها . والحب والبغض من الله تعالى إما أن يراد بهما نفس الإنعام أو الانتقام ، فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأى من قال بذلك . وإما أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام، فيرجعان الى صفات الذات ؛ لأن نفس الحب والبغض المفهومين فى كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى . وهذا رأى طائفة أخرى . وعلى كلا الوجهين فالحب والبغض راجعان الى نفس الانعام أو الانتقام ، وهما عين الثواب والعقاب [1] . فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب .

(والثانى) أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان الى الثواب والعقاب ، فتعلقهما بالصفات إما أن يستلزم الثواب والعقاب ، أوْ لا . فإن استلزم فهو المطلوب. وإن لم يستلزم فتعلق الحب والبغض إما للذات . وهو محال [2] . وإما لأمر راجع الى الله تعالى . وهو محال ؛ لأن الله غنى عن العالمين ، تعالى أن يفتقر لغيره ، أو يتكمل بشىء ، بل هو الغنى على الإطلاق ، وذو الكمال بكل اعتبار . وإما للعبد. وهو الجزاء ؛ إذ لا يرجع للعبد الا ذلك

---

(١) قد يقال ان الثواب والعقاب أخص من الانعام والانتقام ، لأن الأولين منظور فيهما الى الدار الآخرة ، أما الانعام وما معه فكما يكون فى الآخرة يكون فى الدنيا . فقد يحمل فى هذه الموارد على الاحسان فى الدنيا والنوازل فيها ، فلا يتم الدليل الا اذا كانا عين الثواب والانتقام ، وقد عرفت ما فيه

(٢) سبق دليله ، وهو أن ما وجب للشىء وجب لمثله . الا أنه يبقى الكلام فى قوله (للذات) هل ذات الصفة فيكون عين شق الترديد السالف ، أو ذات الشخص ذى الصفة فيأتى فيه نظير الدليل المقتضى للاستحالة . الا أنه اذا كان الغرض هذا الأخير يقال : وهل الذات غير العبد الذى سيقول فيه (وإما للعبد) ؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة ، فلا تأتى الاستحالة المشار اليها سابقا . الا أنه حينئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذى تركه سابقاً ونبهنا عليه

(وأمر ثالث) [١] وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها وهو الأفعال ، فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثلَ الجزاء عليها بدون تلك الصفات ، أو لا . فإن كان الجزاء متفاوتاً فقد صار للصفات قسط من الجزاء . وهو المطلوب . وإن كان متساوياً لزم أن يكون فعل أشجِّ عبدالقيس حين صاحبه الحلم والأناة ، مساوياً لفعل من لم يتصف بهما وإن [٢] استويا فى الفعل. وذلك غير صحيح ؛ لما يلزم عليه من أن يكون المحبوب عند الله مساوياً لما ليس بمحبوب . واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذلك . وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب [٣] ، وبالعكس . وهو محال . فثبت أن للوصف حظاً من الثواب أو العقاب ، وإذا ثبت أن له حظاً ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء . فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازَى عليها . وذلك ما أردنا

وما تقدم ذكره من الأدلة على أنه لا يثاب عليها مشكل :

(أما الأول) فإن الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان ؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدُور للمكلف . وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب . فالأول مثل المصائب النازلة بالانسان اضطراراً [٤] علم بها أو لم يعلم .

---

(١) إنما جعله دليلا ثالثا مستقلا ، ولم يبنه على مبنى الدليلين قبله ، لأنه فيهما جار على تعلق الحب والبغض بنفس الصفات . أما فى هذا فجعلهما متعلقين بتوابع هذه الصفات ولواحقها من الأفعال. ولذا غير الأسلوب ولم يقل من أول الأمر (بثلاثة أمور)

(٢) الواو للحال وإن زائدة

(٣) من أين هذا اللزوم ؟ لا يلزم من مساواة المحبوب لغيره فى حكم من الأحكام أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس

(٤) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز . وجدت أن الثناء والوعد بالثواب فى مواضع الابتلاء إنما هو على الصبر والتسليم لله والرضى . فعليك بتتبع الآيات الكثيرة فى سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والأحزاب وغيرها ، وكذا الأحاديث مثل (إذا أحب الله قوما ابتلاهم فمن رضى فله الرضى ومن سخط فله السخط)

والثانى كشارب الخمر ، ومن أتى عرّافاً ، فإنه جاء « أن الصلاةَ لا تُقْبَلُ منه أربعين يوماً »[١] ولا أعلم أحداً من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته ، إذا استكملت أركانها وشروطها . ولاخلاف أيضاً فى وجوب الصلاة على كل مسلم ، عدلاً كان أو فاسقاً . وإذا لم يتلازما لا يصح هذا الدليل

(وأما الثانى) فقد اعترضه الدليل الثالث الدال على الجزاء . فقوله إن الجزاء وقع على العمل أو الترك إن أراد به مجردا كما يقع دون الوصف ، فقد ثبت بطلانه. وإن أراد به مع اقتران الوصف فقد صار للوصف أثر فى الثواب أو العقاب . وذلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه

ولصاحب المذهب الأول أن يعترض على الثانى فى أدلته :

(أما الأول) فإنه اذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب ، امتنع[٢] أن يتعلقا بما هو غير مقدور . وهو الصفات والذوات المخلوق عليها

(وأما الثانى) فإن القسمة غير منحصرة ، إذ من الجائز أن يتعلقا لأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب . وذلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح فى مجارى العادات

(وأما الثالث) فان الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات فوقوعها على حسبها[٣] فى الكمال أو النقصان . فنحن نستدل بكمال الصنعة على كمال الصانع

وعليه فليست المصائب والنوازل هى المثاب عليها ، بل هو مايقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا . ولاشك أن ذلك مقدور للمكلف ومطلوب منه ، فلا يتم له ما أراده هنا. وبه يعلم أيضا مافى قوله (علم بها أولم يعلم) فانه إذا لم يعلم لايتأتى منه الصبر والرضا الذى يكون به الثواب . وسيأتى تتميم لهذا الكلام قريبا

(١) رواه مسلم

(٢) تقدم رده بأنه لا تلازم بين الثواب والعقاب وبين أن يكون المثاب عليه مقدورا عليه بل ولا معلوما .

(٣) أى فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة فى الفعل حسنا وقبحا ، فلا يتأتى الاختلاف فى الصفات مع تساوى الأفعال ، حتى يصح الدليل الثالث

و بالضد . فكذلك ههنا . وعند ذلك يختص الثواب بالأفعال و يكون التفاوت راجعاً الى تفاوتها لا إلى الصفات ، وهو المطلوب .

فالحاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان . و يحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هذا ولا حاجة اليه فى هذا الموضع . و بالله التوفيق

﴿ المسألة الخامسة ﴾

تقدم الكلام على التكليف بما لايدخل تحت مقدور المكلف . و بقى النظر فيما يدخل تحت مقدوره ، لكنه شاق عليه . فهذا موضعه . فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفى التكليف بما لايطاق ، أن نعلم منه نفى التكليف بأنواع المشاق . ولذلك ثبت(٣) فى الشرائع الأول التكليف بالمشاق ، ولم يثبت فيها التكليف بما لايطاق . وأيضا فان التكليف بما لايطاق قد منعه جماعة عقلاء ، بل أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم . وأما المعتزلة فذلك أصلهم . بخلاف التكليف بما يشق . فإذا كان كذلك فلا بد من النظر فى ذلك بالنسبة الى هذه الشريعة الفاضلة .

ولا بد قبل الخوض فى المطلوب من النظر فى معنى « المشقة » وهى فى أصل اللغة من قولك شق علىّ الشىء يشُق شَقًّا ومشقة إذا أتعبك . ومنه قوله تعالى : (لَمْ تَكُونوا بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنْفُس) والشّق هو الاسم من المشقة . وهذا المعنى إذا أُخذ مطلقاً من غير نظر الى الوضع العربى اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية :

﴿ أحدها ﴾ أن يكون عاماً فى المقدور عليه وغيره . فتكليف مالا يطاق

---

(٣) لوقال بدليل أنه ثبت الخ لكان أظهر . أى وحيث انه لاتلازم بين التكليف بالمشاق والتكليف بما لايطاق اثباتا ولا نفيا ، فلا يتأتى التلازم بين العلم فى النفيين ، الا أن يقال : انه لما كان راجعا الى الشرائع السابقة لم يأخذه على صورة دليل ، بل بصورة استئناس فقط ، حتى كأنه مفرع على الدعوى . وجعل الثانى دليلا لأنه من نظر علماء هذه الشريعة .

يسمى مشقة، من حيث كان تَطَلُّبُ الإنسان نفسَه بحَمله مُوقعاً فى عناء وتعب لا يجدى؛ كالمقعد إذا تكلّف القيام، والانسان إذا تكلف الطيران فى الهواء، وما أشبه ذلك. فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحمل إذا تحمل فى نفس المشقة سمى العمل شاقا، والتعب فى تكلف حمله مشقة

﴿ والثانى ﴾ أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد فى الأعمال العادية، بحيث يشوش على النفوس فى تصرفها، ويقلقها فى القيام بما فيه تلك المشقة

إلا أن هذا الوجه على ضربين:

(أحدهما) أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها. وهذا هو الموضع الذى وضعت له الرخص المشهورة فى اصلاح الفقهاء، كالصوم فى المرض والسفر، والإتمام فى السفر، وما أشبه ذلك

(والثانى) أن لا تكون مختصة، ولكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة، ولحقت المشقة العامل بها. ويوجد هذا فى النوافل وحدها إذا تحمل الانسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما، إلا أنه فى الدوام يتعبه، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة فى الضرب الأول. وهذا هو الموضع الذى شرع له الرفقُ والأخذُ من العمل بما لا يُحَصِّلُ مللا، حسبما نبّه عليه. نَهْيُه عليه الصلاة والسلام عن الوصال، وعن التنطع والتكلف، «وقال خُذُوا مِن الأعمَالِ مَا تُطِيقُون فإنّ الله لَن يَمَلّ حتى تَمَلّوا»[1] وقوله «القصدَ القصدَ تَبْلُغُوا»[2] والأخبارهنا كثيرة، والتنبيه عليها موضع آخر. فهذه مشقة ناشئة من أمر كلى. وفى الضرب الاول ناشئة من امر جزئى

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٣٤٣)

(٢) جزء من حديث رواه البخارى بلفظ: (والقصد تبلغوا)

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون خاصا بالمقدور عليه ، وليس فيه من التأثير فى تعب النفس خروج عن المعتاد فى الأعمال العادية ، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف ، شاق على النفس ؛ ولذلك أطلق عليه لفظ « التكليف » وهو فى اللغة يقتضى معنى المشقة ؛ لأن العرب تقول : « كلفتُه تكليفا » إذا حمّلتَه أمرا يشق عليه وأمرته به . و « تكلفت الشىء » إذا تحملتَه على مشقة. وحملت الشىء تكلفته إذا لم تطقه الا تكلفا . فمثل هذا يسمى مشقة بهذا الاعتبار ؛ لأنه إلقاء بالمقاليد ، ودخول فى أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا.

﴿ والرابع ﴾ أن يكون خاصا بما يلزم (١) عما قبله ؛ فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه . ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقا ، ويلحق الانسان بسببها تعب وعناء . وذلك معلوم فى العادات الجارية فى الخلق

فهذه خمسة أوجه من حيث النظر الى المشقة فى نفسها ، انتظمت فى أربعة (٢).

﴿ فأما الأول ﴾ فقد تخلص فى الأصول . وتقدم ما يتعلق به

﴿ وأما الثانى ﴾ وهى :

﴿ المسألة السادسة ﴾

فإن الشارع لم يقصد الى التكليف بالشاق والإعنات فيه . والدليل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (ويَضَعُ عنهم إصْرَهُم والأَغلالَ التى كانت عليهم) وقوله : (ربَّنا ولا تَحْمِلْ علينا إصْراً كما

---

(١) المراد قد ينشأ عنه ، لا أنه لاينفك عنه ، والا لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الانسان فيه تعب ومشقه ، كما قال هنا وفى المسألة الثامنة فى شرح الرابع . وهو يخالف قوله فى الثالث (ليس فيه من التأثير فى تعب النفس خروج عن المعتاد) ا

(٢) أى لأنه أدرج اثنين منها تحت الثانى ، حيث جعله ضربين

حَمَلْتَهُ على الَّذين مِن قَبلِنا) الآية ،و(١) فى الحديث : « قال الله تعالى قد فعلت » (٢) وجاء : (لا يُكلِّفُ اللهُ نَفْساً إلا وُسْعَهَا) (يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ العُسْر) (وما جَعَلَ عليكم فِي الدِّين مِن حَرَج) (يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عنكم وخلِقَ الإنسانُ ضَعِيفاً) (ما يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ولٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُم) الآية.(٣) وفى الحديث: « بُعِثتُ بالحَنِيفِيَّةِ السمْحَة(٤) » « وما خُيِّرَ بين شيئين إلا اختارَ أيسرَهُما مالم يَكُنْ إثماً » (٥) وإنما قال : (مالم يكن إثما) لأن ترك الاثم لا مشقة فيه ، من حيث كان مجرد ترك.(٦) إلى أشباه ذلك مما فى هذا المعنى . ولو كان قاصدا للمشقة لما كان مريدا لليسر ولا للتخفيف ، ولكان مريدا للحرج والعسر . وذلك باطل

﴿ والثانى ﴾ ما ثبت أيضا من مشروعية الرخص ، وهو أمر مقطوع به ، ومما علم من دين الأمة ضرورة ؛ كرخص القصر ، والفطر ، والجمع ، وتناول المحرمات فى الاضطرار . فإن هذا نمط يدل قطعا على مطلق رفع الحرج والمشقة . وكذلك ما جاء من النهى عن التعمق والتكلف والتسبب فى الانقطاع عن دوام الأعمال . ولو كان الشارع قاصدا للمشقة فى التكليف لما كان ثم ترخيص (٧) ولا تخفيف .

﴿ والثالث ﴾ الإجماع على عدم وقوعه وجودا فى التكليف ، وهو يدل

---

(١) هو تمام الدليل ؛ لأن الآية دعاء بذلك ، والحديث فيه الاجابة

(٢) رواه مسلم

(٣) الدليل فى صدر الآية ، وكذا فيما بعد الاستدراك . فلذا قال (الآية)

(٤) تمامه (ومن خالف سنتى فليس منى) — رواه الخطيب عن جابر قال العزيزى حديث حسن لغيره — وخرجه العراقى عن احمد

(٥) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٦) هذا لا يخص ترك الاثم ، بل يجرى فى كل ترك ، لما فيه من الحيثية المذكورة . وبالجملة فقوله (وانما قال الخ) غير ظاهر

(٧) أى فى الضرب الأول . وقوله (ولا تخفيف) أى فى الضرب الثانى

على عدم قصد الشارع اليه . و(١) لو كان واقعا لحصل فى الشريعة التناقض والاختلاف. وذلك منفى عنها ؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة ، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير ، كان الجمع بينهما تناقضا واختلافا. وهى منزهة عن ذلك

﴿ وأما الثالث ﴾ وهى :

﴿ المسألة السابعة ﴾

فإنه لا ينازَع فى أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ، ولكن لا تسمى فى العادة المستمرة مشقة . كما لا يسمى فى العادة مشقةً طلبُ المعاش بالتحرف وسائر الصنائع ؛ لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل فى الغالب المعتاد ، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدُّون المنقطع عنه كسلان ، ويذمونه بذلك . فكذلك المعتاد فى التكاليف

والى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التى لا تعد مشقة عادة ، والتى تعد مشقة . وهو أنه إن كان العمل يؤدى الدوام عليه الى الانقطاع عنه ، أو عن بعضه ، والى وقوع خلل فى صاحبه : فى نفسه أو ماله ، أو حال من أحواله ، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد . وإن لم يكن فيها شئ من ذلك فى الغالب فلا يعدّ فى العادة مشقة ، وإن سميت كلفة . فأحوال الانسان كلها كلفة فى هذه الدار ، فى أكله وشربه وسائر تصرفاته ؛ ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره ، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات . فكذلك التكاليف . فعلى هذا ينبغى أن يفهم التكليف وما تضمن من المشقة

وإذا تقرر هذا فما تضمن التكليفُ الثابتُ على العباد من المشقة المعتادة أيضا ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة ، بل من جهة ما فى ذلك من

---

(١) فى الحقيقة هو دليل رابع . فلو قال والرابع أو وأيضا مثلا لكان أظهر

المصالح العائدة على المكلف . والدليل على ذلك ما تقدم (١) فى المسألة قبل هذا

فإن قيل : ما تقدم لا يدل على عدم القصد الى المشقة فى التكليف ، لأوجه :

﴿ أحدها ﴾ أن نفس تسميته تكليفا يشعر بذلك ؛ إذ حقيقته فى اللغة طلب ما فيه كلفة ، وهى المشقة . فقول الله تعالى : (لا يُكلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها) معناه لا يطلبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها ، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته عادة . فقد ثبت التكليف بما هو مشقة . فقصد الأمر والنهى يستلزم بلا بدٍّ طلب المشقة ، والطلبُ إنما تعلق بالفعل من حيث هو مشقة ، لتسمية الشرع له تكليفا . فهى إذاً مقصودة له . وعلى هذا النحو يتنزل (٢) قوله : (ومَا جَعلَ عليكم فى الدِّينِ مِنْ حَرَج) وأشباهه

﴿ والثانى ﴾ أن الشارع عالم بما كلف به و بما يلزم عنه ، ومعلومٌ أن مجرد التكليف يستلزم المشقة . فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك . فإذاً يلزم أن

---

(١) ماتقدم فى المسألة كانت الأدلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد ، وهى مافيها الرخص وما طلب فيها التخفيف . أما هنا فالمشقة هى المعتادة. وإذا كان الموضوع مختلفا فالادلة لأحدهما لايلزم أن تكون أدلة للآخر وإن اتحدا فى عنوان المشقة. فعليك بتتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلا ، وكذا الدليل الأخير الذى يؤخذ من قوله (ولو كان الخ) فانه يؤخذ منه أنه لايقصد المشقة لكونها مشقة مطلقا ، كانت من القسم الثانى أو الثالث ، لئلا يلزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير. ولكن سيأتى فى المسألة الحادية عشرة أنه كما لايقصد حصول المشقة المعتادة كذلك لايقصد رفعها ، وهو لايوافق هذا الدليل الأخير بالطريق الذى قررناه فلا يبقى الا بعض الآيات

(٢) أى فهذا أحد الأدلة المتقدمة — التى قلت انها تجرى هنا — لايدل ، لأنه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا . الا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل (يريد الله بكم اليسر) تدل على دعواه هنا فى قوله (واذا تقرر هذا الخ) وبضميمة أنه يكون متناقضا لو قصد المشقة مطلقا ولو معتادة على ما تقدم

يكون الشارع طالبا للمشقة ، بناء على أن القاصد الى السبب عالماً بما يتسبب عنه قاصدٌ للمسبب . وقد مر تقريرهذه المسألة فى كتاب الأحكام، فاقتضى أن الشارع قاصد للمشقة هنا.

﴿ والثالث ﴾ أن المشقة فى الجملة مثاب عليها إذا لحقت فى أثناء التكليف ، مع قطع النظر عن ثواب التكاليف ؛ كقوله تعالى : (ذلكَ بأنَّهم لا يُصيبُهم ظَمأٌ ولا نَصَبٌ ولا مَخْمَصَةٌ فى سبيل الله) الى آخر الآية . وقوله : (والّذين جاهَدُوا فينا لنَهْدِيَنَّهم سُبُلَنَا) وما جاء فى « كثرة الخطا الى المساجد وأن أعظَمَهم أجراً أبعدهم داراً » وما جاء فى « إسباغ الوضوء على المكاره » وقد نبه على ذلك أيضاً قوله تعالى : (كُتِبَ عليكمُ القِتالُ وهو كُرهٌ لَكم . وعَسَى أن تكرَهُوا شيئاً وهو خَيرٌ لكم) الآية ، وذلك لما فى القتال من أعظم المشقات ، حتى قال تعالى : (إنَّ اللهَ اشترَى مِن المؤمنينَ أنفسهم وأموالَهمُ بأنَّ لهمُ الجنَّة) وأشباه ذلك .

فإذا كانت المشقاتُ — من حيث هى مشقاتٌ — مُثاباً عليها زيادة على معتاد التكليف ، دل على أنها مقصودة له . وإلا فلو لم يقصدها لم يقع عليها ثواب . كسائر الأمور التى لم يكلف بها فأوقعها المكلف باختياره ، حسبما هو مذكور فى المباح فى كتاب الأحكام . فدلّ هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف. وهو المطلوب

* * *

﴿ فالجواب عن الأول ﴾ أن التكاليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين : (أحدهما) أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة ، (والثانى) أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخيرٌ للمكلف عاجلا وآجلا ، (فأما الثانى) فلا شك فى أنه مقصود الشارع بالعمل . والشريعةُ كلها ناطقة بذلك ، كما تقدم أول هذا الكتاب . (وأما الأول) فلا نسلم أنه قصد ذلك . والقصدان لا يلزم اجتماعهما ؛ فإن الطبيب يقصد بسقى الدواء المر البشع ، والإيلام بفصد

العروق وقطع الأعضاء المتآكلة ، نفعَ المريض لا إيلامه ، وإن كان على علم من حصول الإيلام . فكذلك يتصور فى قصد الشارع الى مصالح الخلق بالتكليف ، فى العاجلة والآجلة . والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة . فالنزاع فى قصده للمشقة . وإنما سمى تكليفا باعتبار ما يلزمه ، على عادة العرب فى تسمية الشيء بما يلزمه ، وإن كان فى الاستعمال غير مقصود ، حسبما هو معلوم فى علم الاشتقاق ، من غير أن يكون ذلك مجازا بل على حقيقة الوضع اللغوى [١]

﴿والجواب عن الثانى﴾ أن العلم بوقوع المسبب عن السبب — وإن ثبت أنه يقوم [٢] مقام القصد إليه فى حق المكلف — فإنما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه ، أعنى فى الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعد على الجملة ، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة ؛ إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه . وإذا كان غير قاصد فهو المطلوب هنا فى حق الشارع ؛ إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم فى طريقها من بعض المفاسد . وقد تقدم لهذا تقريرٌ فى كتاب الأحكام . وسيأتى بسطه فى حق المكلف بعد هذا إن شاء الله

وأيضا لو لزم من قصد الشارع الى التكليف بما يلزم عنه مفسدة فى طريق المصلحة ، قصدُه الى إيقاع المفسدة شرعا ، لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد ، ولزم فى خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً

---

(١) فاللفظ موضوع له وضعا أوليا ، بدون ملاحظة علاقة ، ولا توقف على قرينة . فيكون حقيقة لا مجازا

(٢) أى قد يكون عالما بالمسبب ولا يقصده ، وانما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدى على الغير بمفسدة تلحقه ، ولكن الشارع فى هذه الحالة يجعله كأنه قاصد له ، ويلزمه نتيجة التعدى على الغير ، ويقيم علمه بوقوع المسبب مقام القصد اليه. فالشارع هنا أيضا وإن كان عالما بالمفسدة التى تكون فى طريق المصلحة لكنه لا يقصدها

لرفع المشقة [١] وإيقاعها معا . وهو محال باطل عقلا وسمعا

وأيضا فلا يمتنع قصد الطبيب لسقى الدواء المر ، وقطع الأعضاء المتآكلة ، وقلع الأضراس الوجعة ، و بط الجراحات ، وأن يحمى المريض ما يشتهيه ، وإن كان يلزم منه إذاية المريض ؛ لأن المقصود إنما هو المصلحة التى هى أعظم وأشد فى المراعاة من مفسدة الإيذاء التى هى بطريق اللزوم . وهذا شأن الشريعة أبدا . فإذا كان التكليف على وجه فلابد منه و إن أدى الى مشقة ، لأن المقصود المصلحة . فالتكليف أبداً جار على هذا المهيع . فقد علم من الشارع أن المشقة ينهى عنها ، فإذا أمر بما تلزم عنه فلم يقصدها ، إذ لو كان قاصداً لها لما نهى عنها . ومن هنا لا يسمى ما يلزم عن الأعمال العاديات مشقة عادة

وتحصيله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم ، فما يلزم عن التكليف لا يسمى مشقة ؛ فضلا عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم طلبها أو القصد إليها

﴿والجواب عن الثالث﴾ أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لابد من وقوعها لزوماً عن مجرد التكليف ، وبها حصل العمل المكلف به . ومن هذه الجهة يصح أن تكون كالمقصودة ، لا أنها مقصودة مطلقاً ، فرتب الشارع فى مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به . ولا يدل هذا على أن النصَب مطلوب أصلاً . و يؤيد هذا أن الثواب يحصل بسبب المشقات وإن لم تتسبب عن عن العمل المطلوب ، كما يؤجر [٢] الإنسان و يكفر عنه من سيآته بسبب مايلحقه من المصائب والمشقات ؛ كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : (ما يُصيب

---

(١) أى بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذلك . وقوله (وإيقاعها) أى بمقتضى هذا الاعتراض الثانى

(٢) التكفير صريح الحديث . لكن من أين الأجر على مجرد مايلحقه بدون عمل له كالصبر ؟

المؤمنَ مِن وَصَبٍ ولا نَصَبٍ وَلا همٍّ ولا حَزَنٍ حتى الشوكة يُشاكُها إلاَّ كفَّرَ اللهُ به من سيئاته)(١) وما أشبه ذلك .

وأيضاً فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذلك كالقصد الى نفس الممنوع . وكذلك يتفق على منع القصد الى نفس الممنوع اللازم عن المباح ، ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالم به . وسيأتى تقريره ان شاء الله تعالى

فصل

ويترتب على هذا أصل آخر :

وهو أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها فى التكليف نظراً الى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذى يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل

أما هذا الثاني فلأنه شأن التكليف فى العمل كله ؛ لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر . وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به ، وما جاء على موافقة قصد الشارع هو المطلوب

---

(١) رواه البخارى ومسلم والترمذى . قال فى فتح البارى فى شرح هذا الحديث: وفى هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال : ظن بعض الجهلة أن المصاب مأجور ، وهو خطأ صريح ، فان الثواب والعقاب انما هو بالكسب ، والمصائب ليست منه ، بل الأجر على الصبر والرضا . ووجه التعقب أن الأحاديث صريحة فى ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة . أما الصبر والرضا فقدر زائد يمكن أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة . قال القرافى : المصائب كفارات جزماً سواء اقترن بها الرضا أم لا ، لكن ان اقترن بها عظم التكفير ، وإلا قل . قال القرافى والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها ، وبالرضا يؤجر على ذلك . انتهى كلام ابن حجر .

أقول ولعل هذا التحقيق فى كلام القرافى جمع بين القولين ، فالتكفير غير الثواب والجزاء ، فلا مانع أن يكون لا فى مقابلة عمل من المكلف . أما الأجر والثواب فالمعقول ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم . وهذا التحقيق لا ينافى كلام العز ، لأنه لا ينفى التكفير وإنما نفى الأجر . وهو وجيه

وأما الأول فإن الأعمال بالنيات ، والمقاصد معتبرة فى التصرفات ، كما يذكر فى موضعه ان شاء الله ، فلا يصلح منها إلا ما وافق قصد الشارع ، فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع ، من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة ، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل . فالقصد الى المشقة باطل . فهو إذاً من قبيل ما ينهى عنه . وما ينهى عنه لا ثواب فيه ، بل فيه الإثم إن ارتفع النهى عنه الى درجة التحريم . فطلب الأجر بقصد الدخول فى المشقة قصد مناقض

فإن قيل : هذا مخالف لما في الصحيح من حديث جابر(١) قال : خلت البقاع حول المسجد ، فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا الى قرب المسجد ، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال لهم : « إنه بلغنى أنكم تريدون أن تنتقلوا الى قرب المسجد » قالوا : نعم يارسول الله قد أردنا ذلك . فقال : « بنى سلمة ! دياركم تكتب آثاركم ، دياركم تكتب آثاركم ! » وفى رواية فقالوا ما كان يسرنا أنا كنا تحولنا . وفى رواية عن جابر قال : كانت ديارنا نائية عن المسجد ، فأردنا أن نبيع بيوتنا فنتقرب من المسجد ، فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « إن لكم بكل خطوة درجة »(٢)

وفى رقائق ابن المبارك عن أبى موسى الأشعرى أنه كان فى سفينة فى البحر مرفوع شراعها فإذا رجل يقول : « يا أهل السفينة قفوا » سبع مرار . فقلنا : ألا ترى على أى حال نحن ؟ ثم قال فى السابعة : «لقضاء قضاه الله على نفسه أنه من عطش لله نفسه فى يوم من أيام الدنيا شديد الحر كان حقاً على الله أن يرويه يوم القيامة » فكان أبو موسى يتتبع اليوم المعمعانى الشديد الحر فيصومه .

---

(١) الحديث برواياته الثلاث أخرجه مسلم

(٢) وفى صحيح البخارى أيضاً (أعظم الناس أجراً فى الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشى) اهـ تيسير

وفى الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف الى التشديد على نفسه فى العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه ؛ فإن أولئك الذين احبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالثبوت ، لأجل عظم الأجر بكثرة الخطا ، فكانوا كرجل له طريقان الى العمل : أحدهما سهل ، والآخر صعب . فأمر بالصعب ، ووُعد على ذلك بالأجر ، بل جاء نهيهم عن ذلك إرشاداً الى كثرة الأجر

وتأمَّل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء ، فإنهم ركبوا فى التعبد الى ربهم أعلى مابلغته طاقتهم ، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم ، وترك الرخص جملة . فهذا كله دليل على خلاف ما تقدم . وفى الصحيح أيضاً [1] عن أبيّ بن كعب قال : كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت فى المدينة ، فكان لاتخطئه الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال فتوجعناله ، فقلناله : يا فلان لوأنك اشتريت حماراً يقيك من الرمضاء ويقيك من هوامّ الأرض ! فقال : أم والله ما أُحب أن بيتى مُطنَبٌ ببيت رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال فحملت به حتى أتيت نبى الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته ، قال فدعاه فقال له مثل ذلك ، وذكر أنه يرجو له فى أثره الأجر . فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : (إنَّ لكَ ما احْتَسَبْتَ)

فالجواب أن نقول :

(أولاً) إن هذه أخبار آحاد فى قضية واحدة [2] ، لا ينتظم منها استقراء قطعى . والظنيات لا تعارض القطعيات . فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات

(وثانياً) إن هذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفس المشقة . فالحديث الأول قد جاء فى البخارى ما يفسره ، فإنه زاد فيه : (وكَرِهَ أن تُعرَّى المدينةُ قِبَلَ

---

(١) أخرجه مسلم وأبو داود

(٢) هى البعد عن المسجد والمشقة فى التردد إليه من المساكن البعيدة . وهذه القضية الواحدة هى التى وردت فيها أحاديث الآحاد . أما ما بقى من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال فسيأتى الجواب عنه

ذلك لئلا تخلو ناحيتهم من حراستها) . وقد روى عن مالك بن أنس أنه كان أولا نازلا بالعقيق ، ثم نزل الى المدينة ، وقيل له عند نزوله العقيق : لِمَ تنزل العقيق ؟ فإنه يشقُّ بُعده الى المسجد . فقال : بلغنى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يحبه ويأتيه [١] ، وأن بعض الأنصار أرادوا النقلة منه الى قرب المسجد ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : (أما تحتسِبون خُطاكم ؟)[٢] فقد فهم مالك أن قوله (الا تحتسبون خطاكم) ليس من جهة إدخال المشقة ، ولكن من جهة فضيلة المحل[٣] المنتقل عنه

وأما حديث ابن المبارك فإنه حجة من عمل الصحابى إذا صح سنده عنه . ومع ذلك فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه ،

---

(١) ان كان العقيق هو مساكن بنى سلمة فلا مانع أن يكون للمحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله (وكره أن تعرى المدينة) فكان موضع رباط يثاب المرء على قصد وجوده فيه من هذه الوجهة ، فلا تنافى بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره . وإن كانت مساكنهم فى غير العقيق وأن مالكا انما يتكلم عن أنصار غيرهم ، وحادثة غير حادثتهم ، فالأمر ظاهر . وسنزيدك بيانا

(٢) الذى فى البخارى (يابنى سلمة ألا تحسبون أثاركم !) وفى رواية أخرى له (ألا تحتسبون آثاركم .) ثم قال قال مجاهد : خطاهم ، ثارهم أن يمشوا فى الأرض بأرجلهم

(٣) كما ورد فى البخارى وأبى داود عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بوادى العقيق يقول « أتانى آت من ربى فقال صل فى هذا الوادى وقل : عمرة وحجة » وأخرج أبو داود عن مالك قال لاينبغى لأحد أن يجاوز المعرس اذا قفل الى المدينة حتى يصلى ركعتين أو ما بداله . وهو على مسافة ستة أميال من المدينة . ويؤخذ من حديث الترمذى : (كانت بنو سلمة فى ناحية المدينة) ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بنى سلمة : فاذا تم هذا كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة فى مساكن بنى سلمة فهذه كأنها رباط وحراسة للمدينة . بخلاف العقيق فالأشبه أن يكون تعبدا . الا أن الأمر يحتاج إلى اثبات أنها حادثة أخرى

كالوضوء عند الكريهات، والظمأ والنصب فى الجهاد. فإذاً اختيار أبى موسى رضى الله عنه للصوم فى اليوم الحار، كاختيار من اختار الجهاد على[١] نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذلك، لا أن فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به، وإنما فيه قصد الدخول فى عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها، فالمشقة فى هذا القصد تابعة لامتبوعة. وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة فى القصد غير تابعة. وكذلك حديث الأنصارى ليس فيه ما يدل على قصد التشديد، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره. وهكذا سائر ما فى هذا المعنى

وأما شأن أرباب الأحوال فمقاصدهم القيام بحق معبودهم، مع اطّراح النظر فى حظوظ نفوسهم. ولا يصح أن يقال إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات، لما تقدم من الدليل عليه، ولما سيأتى بعد ان شاء الله

(وثالثاً) إنّ ما اعترض به معارَضٌ بنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين أرادوا التشديد بالتبتل، حين قال أحدهم أما أنا فأصوم ولا أفطر. وقال الآخر: أما أنا فأقوم الليل ولا أنام، وقال الآخر أما أنا فلا آتى النساء. فأنكر ذلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذلك كله وقال: « مَن رَغِبَ عن سُنَّتِي فليْسَ مِنِّى »[٢] وفى الحديث: « وردَّ النبيُّ صلى الله عليه وسلم التبتُّلَ على عثمانَ بنِ مَظْعُونٍ، ولو أَذِنَ له لاخْتَصَيْنَا »[٣] « وردّ صلى الله عليه وسلم علَى مَن نذَر أن يَصومَ قائماً فى الشمس، فأمَرَه بإتمام صيامِهِ، ونهاه عن القيام فى الشمس[٤] »

(١) هذا اختار نوعا من العبادة كانت المشقة من لوازمه. فلا يظهر فيه قصد المشقة. أما تحرى أبى موسى لليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لايصومه، فانه ظاهر فى تحريه هذا قصد المشقة ليعظم أجره، اتباعا لنصيحة الرجل الذى ناداهم ولعل محل الجواب قوله (انما فيه قصد الدخول الخ)

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٢)

(٣) اخرج هذا الحديث فى التيسير عن أبى داود وعن رزين

(٤) يأتى تخريجه بعد

وقال : « هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ » [1] ونهيُه عن التشديد شهيرٌ فى الشريعة ، بحيث صار أصلا فيها قطعياً . فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديدُ على النفس ، كان قصدُ المكلف اليه مضادًّا لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به . فإذا خالف قصده قصد الشارع بطل ولم يصح . وهذا واضح . وبالله التوفيق

فصل

وينبنى أيضاً على ما تقدم أصل آخر.

وهو أن الأفعال المأذون فيها إما وجوباً ، أو ندباً ، أو إباحة ، إذا تسبب عنها مشقةٌ فإما أن تكون معتادة فى مثل ذلك العمل ، أو لا تكون معتادة . فإن كانت معتادة فذلك الذى تقدم الكلام عليه ، وأنه ليست المشقة فيه مقصودةً للشارع من جهة ماهى مشقة . وإن لم تكن معتادة فهى أولى أن لا تكون مقصودة للشارع . ولا يخلو عند ذلك أن تكون حاصلة بسبب المكلف واختياره ، مع أن ذلك العمل لا يقتضيها بأصله ، أو لا

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذلك منهياً عنه [2] وغير صحيح فى التعبد به ؛ لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه . ومثال هذا حديث [3] الناذر للصيام قائما فى الشمس . ولذلك قال مالك فى أمر النبى صلى الله عليه وسلم له باتمام الصوم ، وأمره له بالقعود والاستظلال : أمره أن يتم ما كان لله طاعة ، ونهاه عما كان لله

(١) تقدم (ج ١ — ص ٣٤١)

(٢) أى فى الانواع الثلاثة . وقوله (غير صحيح فى التعبدية) خاص بنوعى الواجب والمندوب ، ولا يأتى فى المباح

(٣) بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب ، إذا هو برجل قائم فى الشمس فسأل عنه فقالوا هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم فى الشمس ويصوم ، ولا يفطر ولا يستظل ولا يتكلم . فقال : «مروه فليستظل وليتكلم وليتم صومه» أخرجه البخارى ومالك وأبو داود اه تيسير

معصية ؛ لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب اليه ، ولا لنيل ما عنده . وهو ظاهر . إلا أن هذا النهى مشروط [1] بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشرة ، لا بسبب الدخول فى العمل ؛ كما فى المثال . فالحكم فيه بين

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً ، والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً ، الا بمشقة خارجة عن المعتاد فى مثل العمل ، فهذا هو الذى جاء فيه قوله تعالى : (يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ ولا يُرِيدُ بكم العُسْرَ) وجاء فيه مشروعية الرخص

ولكن صاحب هذا إن عمل بالرخصة فذاك ؛ ويمكن أن يكون [2] عاملاً لمجرد حظ نفسه ، وأن يكون [3] قَبِلَ الرخصة من ربه تلبية لإذنه . وان لم يعمل بالرخصة فعلى وجهين :

﴿أحدهما﴾ أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه فى نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فسادٌ يتحرج به ويعنت ، ويكره بسببه العمل . فهذا أمر ليس له . وكذلك إن لم يعلم بذلك ولا ظن ، ولكنه لما دخل فى العمل دخل عليه ذلك ، فحكمه الإمساك عما أدخل عليه المشوش . وفى مثل هذا جاء : «ليسَ مِن البرِّ الصِّيامُ فِي السفر» [4] وفى نحوه نهى عن الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان . وقال : (لا يَقْضِ القَاضى وهو غَضْبَان) [5] وفى القرآن : (لا تقرَبُوا الصَّلَاةَ وأنتم سكارى) الى أشباه ذلك مما نهى عنه بسبب عدم استيفاء

---

(١) هذا أصل الفرض فى كلامه ، حيث قال (مع أن ذلك العمل لا يقتضيها) فهذا الشرط كالتأكيد لموضوع الكلام

(٢) و (٣) وتقدم الفرق بينهما : وهو أنه فى الأولى لا ثواب له ، الا أنه دفع عن نفسه الحرج . وفى الثانى له ثوابه مع رفع الحرج

(٤) تقدم (ج ١ — ٣٢١ ص)

(٥) تقدم (ج ٢ — ص ٣٤٣)

العمل المأذون فيه على كماله ؛ فان قصد الشارع المحافظة على عمل العبد ليكون خالصاً من الشوائب ، والإبقاء عليه حتى يكون فى ترفه وسعة حال دخوله فى ربقة التكليف

﴿ والثانى ﴾ أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذلك الفساد ، ولكن فى العمل مشقة غير معتادة . فهذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة . ويتفصل الأمر فيه (١) فى كتاب الأحكام . والعلة فى ذلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت ، بل المشقة فى نفسها هى العنت والحرج . وإن قدر على الصبر عليها فهى مما لا يقدر على الصبر عليه عادة .

إلا أن هنا وجهاً ثالثاً(٢) ، وهو أن تكون المشقة غير معتادة ، لكنها صارت بالنسبة الى بعض الناس كالمعتادة . ورُبَّ شيء هكذا ؛ فإن أرباب الأحوال من العُبّاد والمنقطعين الى الله تعالى ، المُعانين على بذل المجهود فى التكاليف ، قد خصُّوا بهذه الخاصية ، وصاروا معانين على ما انقطعوا اليه . ألا ترى الى قوله تعالى : (واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرةٌ إلاّ على الخاشعين) فجعلها كبيرة على المكلف ، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامَهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهو الذى كانت قُرةُ عينه فى الصلاة ، حتى كان يستريح اليها من تعب الدنيا ، وقام حتى تفطرت قدماه . فإذا كان كذلك فمن خص بوراثته فى هذا النحو نال من بركة هذه الخاصية .

وهذا القسم(٣) يستدعى كلاماً يكون فيه مدّ بعض نفس ، فانه موضعٌ مُغفَلٌ قلّ من تكلم عليه، مع تأكده فى أصول الشريعة

---

(١) أى فى : أى الأمرين أفضل ؟ أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة ؟ وقد شفى الغليل فى ذلك رحمه الله

(٢) هو بعض مادخل فى الثانى . فالمشقة غير معتادة ويعلم أو يظن أنها لاتدخل فسادا ، الا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة

(٣) أى الثانى بنوعيه وهو أن يعلم أو يظن أنه لايدخل عليه فى العمل به

فصل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين :

« أحدها » الخوف من الانقطاع من الطريق ، و بغض العبادة ، وكراهة التكليف . وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه فى جسمه أو عقله أو ماله أو حاله .

« والثانى » خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع ؛ مثل قيامه على أهله وولده ، الى تكاليف أخر تأتى فى الطريق ، فربما كان التوغل فى بعض الأعمال شاغلاً عنها ، وقاطعاً بالمكلف دونها ؛ وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة فى الاستقصاء ، فانقطع عنهما .

﴿ فأما الأول ﴾ فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة ، حفظ [1] فيها على الخلق قلوبهم ، وحببها لهم بذلك . فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة ، لدخل عليهم فيما كلفوا به مالا تخلص به أعمالهم . ألا ترى الى قوله تعالى : (واعلموا أنَّ فيكم رسولَ اللهِ لوْ يُطيعُكم فى كَثيرٍ من الأمْرِ لعَنِتُّمْ) الى آخرها . فقد أخبرت الآية أن الله حبَّب الينا الإيمان بتيسيره وتسهيله ، وزيَّنه فى قلوبنا بذلك ، و بالوعد الصادق بالجزاء عليه . وفى الحديث « عليكُم منَ

فساد فى نفسه أو عقله الخ . فقوله (وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه فى جسمه أو عقله الخ) لا ينافى أصل موضوع هذا القسم ، لأن الخوف من ذلك أو من التقصير غير العلم أو الظن بحصول هذا الفساد الخ الذى جعله أول الوجهين فى الفصل السابق . هذا وقد تكلم فى هذا الفصل على الوجه الاول من وجهى رفع الحرج وهو الخوف من الانقطاع الخ وسيأتى فى الفصل بعده تفصيل الوجه الثانى وهو الخوف من التقصير عند المزاحمة الخ وهذا باعتبار النظر فى الموضع هنا وسيأتى لنا فى آخر المسألة مناقشة المؤلف فى صنيعه فيها بوجه عام

(١) أى من النفرة من تكاليفها

الأعمال ما تُطيقون ! فإن الله لا يَمَلُّ حتى تَمَلّوا »[1] وفى حديث قيام رمضان : « أما بعدُ فإنّه لم يَخْفَ عليَّ شأنُكمْ ، ولكن خَشيتُ أن تُفرضَ عليكم صلاةُ اللَّيلِ فتعجِزوا عنها »[2] وفى حديث الحولاء بنت تُوَيْت حين قالت له عائشة رضى الله عنها : هذه الحولاء بنت تويت ، زعموا أنها لا تنام الليل . فقال عليه الصلاة والسلام : « لا تنامُ الليل ؟ ! خذُوا منَ العَمَل ما تُطيقون . فوالله لا يَسْأَمُ اللهُ حتى تَسْأَموا »[3] وحديث أنس : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وحبلٌ ممدود بين ساريتين ، فقال : « ما هذا؟ » قالوا : حبلٌ لزينب ، تُصلى فإذا كسِلَتْ أوْ فَتَرَت أمْسكت به . فقال : « حُلُّوهُ ! لِيُصَلِّ أحدُكُم نشاطَه ، فاذا كسل أو فترَ قعَدَ »[4] وحديث معاذ حين قال له النبى عليه الصلاة والسلام « أفَتَّانٌ أنت يامُعاذ »[5] حين أطال الصلاة بالناس ، وقال : « إنَّ منكم منفِّرين فأيُّكم ما صلى بالناس فليتَجَوَّزْ ؛ فانّ فيهم الضعيف والكبيرَ وذا الحاجة »[6] ونهى عن الوصال رحمة لهم . ونهى عن النذر وقال : « إن الله يستخرِجُ به مِنَ البخيل ، وإنه لا يُغْنِي مِن قَدَرِ اللهِ شيئاً » أو كما قال[7] لكن هذا كله معلل معقول المعنى بما دل عليه ما تقدم : من السآمة والملل ، والعجز ، وبغض الطاعة وكراهيتها . وقد جاء عن عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إنَّ هذا الدِّينَ مَتينٌ فأوْغِلوا فيه برفق ولا تُبَغِّضُوا الى أنفُسِكم عبادةَ الله ؛ فان

---

(١) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٢) احدى روايات مسلم بلفظ (ولكنى الخ ....)

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٤) رواه البخارى وأبو داود والنسائى

(٥) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٦) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

(٧) أقرب الروايات الى هذه احدى روايات مسلم وهى (لا تنذروا فان النذر لا يغنى من القدر شيئا وانما يستخرج به من البخيل)

المُنْبَتَّ لا أرضاً قطعَ ولا ظهراً أبْقى »[(١)] وقالت عائشة رضى الله عنها : نهاهم النبى صلى الله عليه وسلم عن الوصال رحمة لهم . قالوا : انك تواصل . فقال : « إنى لست كهيئتكم . إنى أبيت يُطعِمُنى ربى و يَسْقينى[(٢)] »

وحاصل هذا كله أن النهى لعلة معقولة المعنى مقصودة للشارع . وإذا كان كذلك فالنهى دائر مع العلة وجودا وعدما . فإذا وجد ما علّل به الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان النهى متوجها ومتجها . وإذا لم توجد فالنهى مفقود ، إذ الناس فى هذا المَيْدان على ضربين :

(ضرب) يحصل له بسبب إدخال نفسه فى العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد ، فتؤثر أو فى غيره فسادا ، أو تحدث له ضجرا ومللا ، وقعودا عن النشاط إلى ذلك العمل ، كما هو الغالب فى المكلفين . فمثل هذا لا ينبغى أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك ، بل يترخص فيه بحسب ما شرع له فى الترخص ، إن كان مما لا يجوز تركه ، أو يتركه إن كان مما له تركه وهو مقتضى التعليل . ودليله قوله عليه الصلاة والسلام : (لا يَقْضِ القَاضى وهو غَضْبان)[(٣)] وقوله : (إن لِنفْسِكَ عليك حقًّا ولِأهْلِكَ عليك حقًّا »)[(٤)] وهو الذى أشار به عليه الصلاة والسلام على عبد الله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم وقد قال بعد الكبر : ليتنى قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) ذكره فى الاحياء بلفظ (ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض الى نفسك عبادة الله ، فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى) — قال العراقى : رواه احمد من حديث أنس ، والبيهقى من حديث جابر

(٢) ذكره فى التيسير عن الشيخين والترمذى بلفظ (انى لست مثلكم إنى أظل يطعمنى ربى ويسقينى) وليس فى البخارى ومسلم رواية المؤلف بلفظها . وتوجد بهما روايات كثيرة ترجع الى هذا المعنى

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٠٠)

(٤) تقدم (ج ١ — ص ١١٦)

(والضرب الثانى) شأنه أن لايدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل ، لوازع هو أشد من المشقة ، أو حادٍ يسهل به الصعب ، أو لما له فى العمل من المحبة ، ولما حصل له فيه من اللذة ، حتى خف عليه ما ثقل على غيره ، وصارت تلك المشقة فى حقه غير مشقة ، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناء فيه نوراً وراحة ، أو يُحفظ عن تأثير ذلك المشوش فى العمل بالنسبة اليه أو إلى غيره ؛ كما جاء فى الحديث : «أَرِحْنا بها يا بِلالُ»[1] وفى الحديث: «حُبِّبَ إِلَيّ مِنْ دُنْيا كُم ثلاث — قال : وجُعِلَت قُرَّةُ عينى فى الصلاة »[2] وقال لما قام حتى تورّمتْ أو تفَطرت قدماه : «أفلا أكون عبداً شكوراً »[3] وقيل له عليه الصلاة والسلام : أنأخذُ عنك فى الغضب والرضى ؟ قال : « نعم »[4] وهو القائل فى حقنا : « لا يقضى القاضى وهوَ

---

(١) (قم يابلال فأرحنا بها) هكذا ذكره فى التيسير عن أبى داود وقال القرافى فى تخريج أحاديث الاحياء : حديث (أرحنا بها يا بلال) رواه الدارقطنى فى العلل من حديث بلال

(٢) أخرجه فى التيسير عن النسائى بلفظ (حبب الى النساء والطيب الخ) وأخرجه فى الجامع الصغير عن احمد والنسائى والحاكم والبيهقى بلفظ (حبب الى من دنياكم النساء والطيب) وليس فى الروايتين لفظ (ثلاث) ورواية ثلاث طعن فيها. قال المناوى فى كتابه المجموع الفائق ما يأتى قال الحافظ الولى العراقى : وما اشتهر فى هذا الحديث على الالسنة من زيادة لفظ ثلاث ليس فى شىء من كتب الحديث وهى مفسدة للمعنى . وقال ابن حجر فى تخريج أحاديث الكشاف : لفظ (ثلاث) لم يقع فى شىء من طرقه . وزيادته تفسد المعنى . على أن ابن فورك شرحه فى جزء باثباته ووجهه واطنب . وكذا أورده الغزالى فى الاحيا فى موضعين

(٣) عن المغيرة بن شعبة رضى الله عنه قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له : قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) قال القاضى عياض فى متن الشفاء وفى حديث عبد الله بن عمرو (قلت يارسول الله أكتب كل ماأسمع منك قال« نعم أكتب عنى كل ماسمعت منى » قلت

غضبان»[1] وهذا وإن كان خاصاً به فالدليل صحيح . وجاء فى هذا المعنى من احتمال المشقة فى الأعمال والصبر عليها دائماً ، كثير

ويكفيك من ذلك ماجاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضى الله عنهم ، ممن اشتهر بالعلم وحملِ الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد ؛ كعمر ، وعثمان، وأبي موسى الأشعرى ، وسعيدبن عامر ، وعبد الله بن الزبير ، ومن التابعين كعامر بن عبدقيس، وأويس ، ومسروق ، وسعيد بن المسيب ، والأسود بن يزيد ، والربيع بن خثيم ، وعروة بن الزبير ، وأبي بكر بن عبدالرحمن راهب قريش ، و كمنصور بن زاذان ، ويزيد بن هرون ، وهشيم ، وزرّ بن حبيش ، وأبي عبد الرحمن السلمى ومن سواهم ممن يطول ذكرهم ، وهم فى اتّباع السنة والمحافظة عليها ماهم

ومما جاء عن عثمان رضى الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركعة يقرأ فيها القرآن كله . وكم من رجل منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذا سنة ، وسرد الصيام كذا وكذا سنة. وروى عن ابن عمر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام. وأجاز مالك صيام الدهر . وكان أويس القرنى يقوم ليله حتى يصبح ، ويقول : بلغنى أن لله عباداً سجوداً أبداً . ونحوه عن عبد الله بن الزبير . وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه فى الصوم والعبادة ، حتى يخضر جسده ويصفر ؛ فكان علقمة يقول له : ويحك ! لم تعذب هذا الجسد ؟ فيقول : إن الامر جدّ . وعن ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت : كان يصلى حتى تورمت قدماه ، فربما جلست أبكى خلفه مما أراه يصنع بنفسه . وعن الشعبى قال : غُشِى على مسروق فى يوم

فى الرضى والغضب ؟ قال نعم ، فانى لا أقول فى ذلك الا حقا) قال شارحه منلا على : رواه احمد وأبو داود والحاكم وصححه

(١) ولا يخفى عليك استيفاؤه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب الثانى فى الأحاديث المذكورة ، مع مراعاة انها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فسادا الخ ، وان كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التى أشارت اليها الأحاديث

صائف وهو صائم ، فقالت له ابنته : أفطِرْ ! قال : ما أردتِ بى ؟ قالت الرفقَ .
قال يا بنية إنما طلبتُ الرفق لنفسى فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة

الى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التى لا يطيقها إلا الأفراد هيأهم الله لها وهيأها لهم وحببها اليهم ؛ ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين فى السابقين ، جعلنا الله منهم ، وذلك لأن العلة التى لأجلها نهى عن العمل الشاق مفقودة فى حقهم ، فلم ينتهض النهى فى حقهم . كما أنه لما قال: « لا يقضِ القاضي وهو غضْبان » وكان وجه النهى وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطَّرد النهى مع كل ما يشوش الفكر ، وانتفى عند انتفائه ، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذى لايشوش . وهذا صحيح مليح

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الاسلام وعقد الإيمان من غير زائد . والثانى حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف ، أو الرجاء ، أو المحبة ؛ فالخوف سوط سائق ، والرجاء حاد قائد ، والمحبة تيار حامل . فالخائف يعمل مع وجود المشقة ، غير أن الخوف مما هو أشق ، يحمل على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقاً ، والراجى يعمل مع وجود المشقة أيضا ، غير أن الرجاء فى تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب ، والمحب يعمل ببذل المجهود شوقاً الى المحبوب فيسهل عليه الصعب ، ويقرب عليه البعيد ، ويُفنى القوَى ولا يرى أنه أوفى بعهد المحبة ولا قام بشكر النعمة ، ويعمر الأنفاس ولا يرى أنه قضى نهمته . وكذلك الخوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبب لذلك ، إن كان لخيرة الانسان ، ويرخّص له فيه إن كان لازماً له ، حتى لايحصل فى مشقة ذلك ، لأن فيه تشويش النفس كما تقدم .

ولكن العمل الحاصل — والحالة هذه — هل يكون مجزئاً أم لا إذا خاف تلف نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله؟

هذا مما فيه نظر يُطّلع على حقيقة الأمر فيه من قاعدة «الصلاة فى الدار المغصوبة»

وقد نقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعى، وأنه لا يجزئه إن فعل. ونقل المنع فى الطهارة عند خوف التلف ، والانتقال إلى التيمم . وفى خوف المرض أو تلف المال احتمال . والشاهد للمنع قوله تعالى : (ولا تقتلوا أنفسكم) وإذا كان منهياً عن هذه الأشياء وأشباهها بسبب الخوف ، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات فالأمران مفترقان ؛ فإن إدخال المشقة الفادحة على النفس يعقل النهى عنها مجردة عن الصلاة ، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة . فصارت ذات قولين [1].

وأيضاً فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى . وهى أن يقال : هل قصد الشارع رفع المشقة لأجل أن ذلك حق لله ؟ أم لأجل أنها حق للعبد ؟ فإن قلنا إنها حق لله فيتجه المنع حيث وجّهه الشارع، وقد رَفع الحرج فى الدين ، فالدخول فيما فيه الحرج مضاد لذلك الرفع . وإن قلنا إنه حق للعبد فإذ سمح العبد لربه بحظه كانت عبادته صحيحة ؟ ولم يتمحض النهى عن تلك العبادة

والذى يرجح هذا الثانى أمور :

(منها) أن قوله تعالى: (ولا تَقْتُلوا أَنفُسَكم) قد دل بإشارته على أن ذلك من جهة الرفق بالعباد لقوله تعالى ، (إنَّ اللهَ كان بِكم رَحيما) يشير بذلك إلى رفع الحرج عنهم لأنه أرفق بهم . وأيضاً فقوله : (وما أرْسَلناك إلاّ رَحمةً للعالَمين)، وأشباهها من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد

(ومنها) ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج وإردة اليسر ؛ فإنما يكون النهى منتهضاً مع فرض الحرج والعسر ، فإذا فرض ارتفاع ذلك بالنسبة إلى قوم ارتفع النهى . ومما يخص مسألتنا قيام النبى صلى الله عليه وسلم حتى تفطرت قدماه ، أو تورمت قدماه ؛ والعبادة إذا صارت إلى هذا الحد شقّت ولا بد . ولكن المرفى طاعة

---

(١) أى كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة كما قال ، لأن الأمر والنهى المتوجهين الى العمل يمكن انفكاكهما . والخلاف جار فيما لم يكن هناك تلازم كمسألة الصلاة المذكورة

الله يحلو للمحبين ، وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم . و كذلك جاء عن السلف ترداد البكاء حتى عميت أعينهم . وقد روى عن الحسن بن عرفة قال : رأيت يزيد بن هرون بواسط ، وهو من أحسن الناس عينين ، ثم رأيته بعين واحدة ، ثم رأيته وقد ذهبت عيناه ، فقلت له : ياأبا خالد ما فعلت العينان الجميلتان ؟ فقال : ذهب بهما بكاء الأسحار . وماتقدم فى احتمال مطلق المشقة عن السلف الصالح عاضد لهذا المعنى . فإذاً من غلَّبَ جانب حق الله تعالى منع بإطلاق ، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق ، ولكن جعل ذلك إلى خيرته

فصل

﴿ وأما الثانى ﴾ فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لابد له منها ، ولا محيص له عنها ، يقوم فيها بحق ربه تعالى . فإذا أوغل فى عمل شاق فربما قطعه عن غيره ، ولاسيما حقوق الغير التى تتعلق به ، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به ، فيقصر فيه ، فيكون بذلك ملوماً غير معذور ، إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها ، ولا بحال من أحواله فيها

ذكر البخارى عن أبى جحيفة قال: آخى النبى صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبى الدرداء ، فزار سلمانُ أبا الدرداء ، فرأى أم الدرداء وهى زوجة متبذِّلة ، فقال لها : ما شأنك ؟ قالت : أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة فى الدنيا . فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً ، فقال له : كل فإنى صائم . فقال : ما أنا بآكل حتى تأكل . فأكل . فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم ، فقال : نم . فنام ، ثم ذهب ليقوم ، فقال : نم . فلما كان مِن آخر الليل قال سلمان : قم الآن فصلينا[1]

---

(١) مقتضى السياق (فصليا) بالغائب فتراجع الرواية . والذى فى البخارى (صليا) بألف الغائب ، ولم يذكروا فيه رواية أخرى

فقال له سلمان «إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً ، ولأهلك عليك حقاً ، فأعط كل ذى حق حقه » فأتى النبىّ صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « صدق سلمان»[١]

وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ « أفتّانٌ أنتَ ؟ أو أفاتنٌ أنت ؟ ثلاث مرات،فلولا صليتَ (بسبح اسمَ ربكَ الأعلى) (والشمسِ وضحاها) (والليل إذا يغشى) فإنه يصلى وراءك الكبيرُ والضعيفُ وذو الحاجة . وكان الشاكىَ به رجل أقبل بناضحين وقد جنح الليل ، فوافق معاذاً يصلى ، فترك ناضحيه وأقبل إلى معاذ ، فقرأ سورة البقرة والنساء ، فانطلق الرجل . انظره فى البخارى .[٢]

وكذلك حديث «إنى لأسمع بكاء الصبى فأتجوز فى صلاتى » الحديث [٣]

ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين ، ومواضع المتعبدين ، فرأى رجلا يبكى بكاء عظيما بسبب أن فاتته صلاة الصبح فى الجماعة لإطالة الصلاة من الليل

وأيضاً فقد يعجز الموغل فى بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل الغَناء فيه، ولهذا قال فى الحديث فى داود عليه السلام « كان يصوم يوماً ويفطر يوما ولا يفِرّ اذا لاقى [٤] »وقيل لابن مسعود رضى الله عنه . وإنك لتقِل الصوم . فقال : انه يشغلنى عن قراءة القرآن وقراءة القرآن ،أحب الىّ منه . ونحو هذا ما حكى

---

(١) جزء من حديث أبى الدرداء مع سلمان رواه البخارى والترمذى

(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا الترمذى بلفظ (افتان)

(٣) (انى لأدخل فى الصلاة وأنا أريد أن أطيلها ، فأسمع بكاء الصبى فأتجوز فى صلاتى ، لما أعلمه من وجد أمه من بكائه) أخرجه فى التيسير عن الخمسة الا أبا داود

(٤) فى حديث عبد الله بن عمرو لما حلف ليصومن النهار وليقومون الليل ماعاش قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : (فصم يوما وأفطر يوما . فذلك صوم داود عليه السلام . وهو أعدل الصيام ــ أو أفضل الصيام) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا الترمذى

عياض عن ابن وهب أنه آلى أن لايصوم يوم عرفة أبداً ؛ لأنه كان فى الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر ، فاشتد عليه . قال فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار . وكره مالك إحياء الليل كله وقال : لعله يصبح مغلوباً ، وفى رسول الله أسوة . ثم قال : لابأس به مالم يضر ذلك بصلاة الصبح ؛ فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم فلا . وإن كان وهو به فتور أو كسل فلا بأس به . فإذا ظهرت علة النهى عن الإيغال فى العمل وأنه يسبب تعطيل وظائف، كما أنه يسبب الكسل والترك ويبغض العبادة ، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقعة نُهى عن ذلك . وإن لم يكن شىء من ذلك فالإيغال فيه حسن . وسبب القيام بالوظائف مع الإيغال ما تقدم فى الوجه الأول ، من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة

فإن قيل : دخول الانسان فى العمل وإيغاله فيه — وإن كان له وازع الخوف، أو حادى الرجاء ، أو حامل المحبة — لايمكن معه استيفاء أنواع العبادات، ولايتأتى له أن يكون قائماً الليل ، صائماً النهار ، واطئاً أهله ، إلى أشباه ذلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب للعيال ، أو القيام بوظائف الجهاد على كمالها . وكذلك إدامة الصلاة مع إعانة العباد ، وإغاثة اللهفان . وقضاء حوائج الناس ، وغير ذلك من الأعمال؛ بل كثير منها تضاد أعمالاً أخر بحيث لايمكن الاجتماع فيها ، وقد لاتضادها ولكن تؤثر فيها نقصاً ، وتزاحم الحقوق على المكلف معلوم غير مجهول فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة هذه ؟ ولهذا جاء : « مَنْ يُشَادَّ هذا الدينَ يَغلبْه[1] » . «وأيضاً» فان سُلِّم مثل هذا فى أرباب الأحوال

(١) روى الغزالى فى الاحياء (لاتشادوا هذا الدين فانه متين ، فمن يشاده يغلبه فلا تبغض الى نفسك عبادة الله) قال عنه العراقى من حديث أبى هريرة (لن يشاد هذا الدين أحد الا غلبه) رواه البخارى

أقول : رأيت فى كتاب مجمع الزوائد عن بريدة الاسلمى حديثا رواه أحمد ورجاله موثقون جاء فى آخره : (فانه من يشاد هذا الدين يغلبه) وقال فى كتاب

ومسقطى الحظوظ ، فكيف الحال مع أثباتها والسعى فيها والطلب لها ؟

فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان :

﴿ أحدهما ﴾ أرباب الحظوظ . وهؤلاء لابد لهم من استيفاء حظوظهم المأذون لهم فيها شرعاً ، لكن بحيث لا يُخلّ بواجب عليهم ، ولا يضر بحظوظهم .

فقد وجدنا عدم الترخص فى مواضع الترخص بالنسبة اليهم موقعاً فى مفسدة أو مفاسد يعظم موقعها شرعاً ، وقطع العوائد المباحة قد يوقع فى المحرمات . وكذلك وجدنا المرور مع الحظوظ مطلقاً خروجا عن ربقة العبودية ؛ لأن المسترسل فى ذلك على غير تقييد مُلقٍ حكمةَ الشرع عن نفسه ، وذلك فساد كبير . ولرفع هذا الاسترسال جاءت الشرائع . كما أن ما فى السموات وما فى الأرض مسخّر للانسان (١)

فالحق الذى جاءت به الشريعة هو الجمع بين هذين الأمرين تحت نظر العدل : فيأخذ فى الحظوظ مالم يخل بواجب ، ويترك الحظوظ ما لم يؤد الترك الى محظور ، ويبقى فى المندوب والمكروه على توازن : فيندب الى فعل المندوب الذى فيه حظه كالنكاح مثلا ؛ وينهى عن المكروه الذى لاحظ فيه عاجلا ، كالصلاة فى الأوقات المكروهة ؛ وينظر فى المندوب الذى لاحظ له فيه ، وفى المكروه الذى له فيه حظ — أعنى الحظ العاجل — فإن كان ترك حظه فى المندوب (٢) يؤدى

أسنى المطالب خبر (من يشاد هذا الدين يغلبه) رواه العسكرى وغيره. وفى البخارى (ان الدين يسر الخ . . .)

(١) ومهيأ لحظوظه . فالمطلوب الاعتدال ، فلا حرمان مما هيأه الله له ، ولا استرسال فيه

(٢) أى فان كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوبا لاحظ لنفسه فيه يؤدى الى فعل مكروه شرعا أو الى ترك مندوب آخر أفضل منه ، كان استعماله لحظه بترك هذا المندوب المؤدى فعله لأحد هذين الأمرين أولى به . وذلك كما اذا كان اشتغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته ، فيؤدى ذلك إلى تطلعه للأجنبيات وتشوقه للنظر إليهن . فيكون ترك النافلة وتمتعه بزوجه أولى

لما يكره شرعا ، أو لترك مندوب هو أعظم أجراً، كان استعماله الحظ وترك المندوب أولى ؛ كترك التمتع بزوجته المؤدى الى التشوف الى الأجنبيات ، حسبما نبّه عليه حديث [1] « إذا رأى أحدُكُم امرأةً فأعْجَبَتْهُ » الخ [2] . وكذلك ترك الصوم [3] يوم عرفة ، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن . وفى الحديث : « إنكم قد استقبلتم عدوّكم والفِطْر أقوى لكم » [4] . وكذلك إن كان ترك المكروه الذى له فيه حظ يؤدى الى ما هو أشد كراهة منه ، غُلّب الجانب الأخف ؛ كما قال الغزالى : إنه ينبغى أن يقدم طاعة الوالدين فى تناول المتشابهات ، على التورع عنها مع عدم طاعتهما ؛ فإنّ تناول المتشابهات للنفس فيها حظ ، فاذا كان فيها اشتباه طُلب التورع عنها وكره تناولها لأجله ؛ فإن كان فى تناولها رضى الوالدين رجح جانب الحظ هنا ، بسبب ما هو أشد فى الكراهية ، وهو مخالفة الوالدين ، ومثله ما روى عن مالك : أنّ طلب الرزق فى شبهة أحسنُ من الحاجة الى الناس

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تزاحم الأعمال ، فيقع الترجيح بينها ، فاذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه ، و بسطُ هذه الجملة هى عمدة كلام الفقهاء فى تفاريع الفقه .

﴿ والثانى ﴾ أهل إسقاط الحظوظ . وحكمهم حكم الضَرب الأول فى الترجيح

---

(١) رواه مسلم

(٢) أى فانه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لا ينبعث الى النظر للأجنبية

(٣) مثال لما كان فيه فعل المندوب يؤدى الى ما يكره شرعا ، وهو كراهة العبادة والملل منها. وما بعده مثال لما يؤدى الى ترك مندوب هو أعظم منه أجرا — ومثله ما فى الحديث بعده — ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم . والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب

(٤) أخرجه فى الجامع الصغير عن أحمد ومسلم، وفى نيل الأوطار عن أحمد ومسلم وأبى داود — واللفظ فيهما (انكم مصبحو عدوكم الخ)

بين الأعمال . غير أن سقوط حظوظهم لعزوب أنفسهم عنها منَع الخوف عليهم من الانقطاع وكراهية الأعمال، ووفَّقهم فى الترجيح بين الحقوق ، وأنهضهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم . فصاروا أكثر أعمالا ، وأوسع مجالا فى الخدمة . فيسعهم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعدّه فى خوارق العادات ، وأما أنّه يمكنهم القيام بجميع ما كُلِّفه العبد وندب اليه على الجملة فمتعذر ، إلا فى المنهيات ، فانه تركٌ باطلاق ، ونفى أعمال لا أعمال ، والنفى العام ممكن الحصول بخلاف الاثبات العام . ولما سقطت حظوظهم صارت عندهم لا تُزاحم الحقوق إلا من حيث الأمر ، كقوله : «إن لنفسك عليك حقاً » (١) وحقه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط ، فصار غيره عنده أقوى من حظ نفسه ، لحظه أيضا آخر الأشياء المستحقة ، وإذا سقطت الحظوظ لحق ما هو بدل عنها ، لأن زمان طلب الحظ لايبقى خالياً ، فدخل فيه من الأعمال كثير . وإذا عمل على حظه من حيث الأمر فهو عبادة كما سيأتى ، فصارعبادة بعد ما كان عادة ، فهو ساقط من جهته ، ثابت من جهة الأمر ، كسائر الطاعات . ومن هنا صار مُسقط الحظ أعبد الناس ، بل يصير أكثر عمله فى الواجبات . وهنا مجال رحب ، له موضع غير هذا

فصل (٢)

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو من المأذون فيه . فان كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة فهو أظهر فى المنع من ذلك التسبب ، لأنه زاد على ارتكاب النهى إدخالَ العنت والحرج على نفسه

---

(١) تقدم (ج ١ ــ ص ١١٦)

(٢) تكميل للمقام ببيان أن الأعمال المنهى عنها إذا تسبب عنها مشقة فان الشارع لا يقصدفيها المشقة أيضاً وإن جاءت فى الطريق بسبب المكلف

إلا أنه قد يكون فى الشرع [1] سبباً لأمر شاق على المكلف ، ولكن لا يكون قصدٌ من الشارع لإدخال المشقة عليه ، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة ؛ كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة ، فإنها زجرٌ للفاعل وكفٌّ له عن مواقعة مثل ذلك الفعل ، وعظةٌ لغيره أن يقع فى مثله أيضاً . وكون هذا الجزاء مؤلماً وشاقا مُضاهٍ لكون قطع اليد المتآكلة ، وشرب الدواء البشيع ، مؤلما وشاقا . فكما لا يقال للطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال ، فكذلك هنا ؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم . والأدلة المتقدمة فى أن الله لم يجعل فى الدين من حرج ولا يريد جعله فيه . ويشبه هذا ما فى الحديث من قوله : « ما ترددتُ فى شىء أنا فاعلهُ تردُّدى فى قبض نَفْسِ عبدى المؤمن ، يكره الموت وأنا أكرهُ مساءته . ولا بد له من الموت » [2] ؛ لأن الموت لما كان حتما على المؤمن ، وطريقاً إلى وصوله إلى ربه ، وتمتعه بقربه فى دار القرار ، صار فى القصد إليه معتبراً ، وصار من جهة المساءة فيه مكروهاً . [3] وقد يكون لاحقاً بهذا المعنى النذور التى يشق على الإنسان الوفاء بها ؛ لأن المكلف لما أريح من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً ، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هى عبادات وإن شقت ، كما لزمت العقوبات بناء على التسبب فيها . حتى اذا كانت النذور فيما ليس بعبادة ، أو كانت فى عبادة لا تطاق وشرعت لها تخفيفات ، أو كانت مصادمة لأمر ضرورى أو حاجى فى الدين ، سقطت ؛ كما إذا حلف بصدقة ماله فانه يجزئه الثلث ، أو نذر المشى إلى مكة راجلا فلم يقدر فإنه يركب ويُهدى ، أو كما اذا نذر أن لا يتزوج ، أو لا يأكل الطعام ، فإنه يسقط حكمه ، إلى أشباه ذلك

---

(١) لعل فيه سقط (ما يكون)

(٢) رواه البخارى

(٣) أى غير مقصود مافيه من جهة المكروهية ، ولكنه مقصود من جهة أنه موصل الى السعادة . وانما كان شبيها ولم يكن مما تقدم لأنه ليس فى موضوع التكاليف الدنيوية

فانظر كيف صحبه الرفق الشرعى فيما أدخل نفسه فيه من المشقات

فعلى هذا كون الشارع لايقصد إدخال المشقة على المكلف عام فى المأمورات والمنهيات

ولا يقال إنه قد جاء فى القرآن : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فسمى الجزاء اعتداء ، وذلك يقتضى القصد إلى الاعتداء ، ومدلوله المشقة الداخلة على المعتدى .

لأنا نقول: تسمية الجزاء المرتب على الاعتداء اعتداء مجازٌ معروف مثله فى كلام العرب . وفى الشريعة من هذا كثير ، كقوله تعالى : (اللهُ يَستهزئ بهم) (وَمكَروا ومكَر الله) (إنهم يَكيدون كَيداً وأَكيدُ كَيْداً) إلى أشباه ذلك . فلا اعتراض بمثل ذلك

فصل (١)

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج ، لابسببه ولا بسبب دخوله فى عمل تنشأ عنه . فهنا ليس للشارع قصد فى بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها ، كما أنه ليس له قصد فى التسبب فى إدخالها على النفس . غير أن المؤذيات والمؤلمات خلقها الله تعالى ابتلاء للعباد وتمحيصاً ، وسلطها عليهم كيف شاء ولما شاء (لاَ يُسأل عمَّا يَفعَل وهم يُسألون) وفُهِم من مجموع الشريعة الإذن فى دفعها على الإطلاق ، رفعاً للمشقة اللاحقة ، وحفظاً على الحظوظ التى أذن لهم فيها ، بل أذن فى التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع ، تكملة لمقصود العبد ، وتوسعة عليه ، وحفظاً على تكميل الخلوص فى التوجه اليه ، والقيام بشكر النعم

فمن ذلك الإذن فى دفع ألم الجوع والعطش ، والحر والبرد ، وفى التداوى عند وقوع الأمراض ، وفى التوقى من كل مؤذ آدميا كان أو غيره ، والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها . وهكذا سائر ما يقوم به عيشه فى هذه الدار

---

(١) هذا مقابل لسائر ما تقدم فى موضوع لحوق المشقات ، تكميلا للمقام

من درء المفاسد وجلب المصالح . ثم رتب له مع ذلك دفع المؤلمات الأخروية ، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية . كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله . وكون هذا مأذونا فيه معلوم من الدين ضرورة

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتامه فلا إشكال فى علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة ؛ كما أوجب علينا دفع المحاربين ، والساعين على الاسلام والمسلمين بالفساد ، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله . ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء ؛ لأنا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذلك مُلغى فى التكليف ، وإن كان معتبراً فى العقد الإيمانى . كما لا تعتبر (١) جهة التكليف ابتداء ، وإن كان فى نفسه ابتلاء ؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة العبد ، خَلقٌ للرب ، فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله فى العبد ، فليس له فى الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر . فكذلك هنا .

وأما إن لم يثبت انحتام الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء ، وأن ذلك الشاق مرسل من المسلِّط المُبْلى ، فيستسلم العبد للقضاء . ولذلك لما لم يكن التداوى محتما تركه كثير من السلف الصالح ، وأذن عليه الصلاة والسلام فى البقاء على حكم المرض ؛ كما فى حديث السوداء المجنونة (٢) التى سألت النبى صلى الله عليه وسلم أن يدعو لها فخيّرها فى الأجر مع البقاء على حالتها ، أو زوال ذلك . وكما

(١) أى فكما أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله (لأنه الخ) ولا يعتبر فيه هذا الابتلاء ، بل طولب المكلف بالامتثال ، فكذلك هنا طولب المكلف بما يدفع هذا الابتلاء الذى ينزل به من الأمراض وغيرها . وبعبارة أخرى : اذا كان ابتداء التكليف العام وأصله ابتلاء ، ولم يعتبر ذلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هذا الابتلاء ، فكذا هذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلا يكون تكليفا مقبولا ، ولا يعتبر الابتلاء مانعا من توجهه

(٢) كان الأولى أن يقول (التى كانت تصرع) كما هى عبارة الحديث

فى الحديث : « ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون »(١) . ويمكن اعتبار جهة الحظ بمقتضى الإذن ويتأيد بالندب ؛ كما فى التداوى حيث قال عليه الصلاة والسلام : « تداووا فإن الذى أنزل الداء أنزل الدواء »(٢) وأما إن ثبتت الاباحة فالأمر أظهر

وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث(٣) من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق اللفظ ، وبقى الكلام على الوجه الرابع ، وذلك مشقة مخالفة الهوى ، وهى :

---

(١) الحديث أخرجه مسلم ولفظه (يدخل الجنة من أمتى سبعون ألفا بغير حساب . قيل : من هم يارسول الله ؟ قال الذين لا يكتوون ، ولا يسترقون ، ولا يتطيرون ، وعلى ربهم يتوكلون الخ . .)

(٢) تقدم (ج ١ — ص ١٣٦)

(٣) عقد المسألة السابعة لمسمى لفظ المشقة فى الوجه الثالث ، فتكلم عنه فى أولها وفرق بين مايعد مشقة معتادة وما لا يعد وإن كان فيه كلفة ، وانجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة فى التكاليف ، كما لا يقصد غير المعتادة ، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط ، ثم رتب على ذلك فى الفصل الأول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة فى التكليف نظراً إلى عظم أجرها ، ثم ذكر فى الفصل الثانى أن الاعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة فاما أن تكون معتادة أو غير معتادة ، وتوسع فى تفاصيل غير المعتادة التى هى محل مشروعية الرخص ، وخارجة عما عقدت له المسألة ، ثم مد النفس فى تفاصيل غير المعتادة التى تتسبب عن العبادة إما لخوف الانقطاع عن العمل أو كراهيته ، وإما لمزاحمة الوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض ، وذلك فى الفصلين الثانى والثالث ، ثم أكمل المقام فى الفصل الرابع بالافعال غير المأذون فيها فى مقابلة موضوع الفصل الثانى الذى قيده بالمأذون فيها ، ثم ذكر فصلا خامساً لمجرد إكمال الكلام فى مطلق المشقة . وبمراجعة هذه الفصول لا تجدمنها فصلا خاصاً بالوجه الثالث ، بل عنايته كما رأيت بالوجهين الاول والثانى أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما يشبهه ، الذى فيه المشقة غير معتادة ولكنها صارت عند قوم كالمعتادة ثم قال فى آخر المسألة (وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث) فهذا الصنيع غير موجه ، وكان يحسن به أن يضع كل مبحث مما اشتملت عليه تلك الفصول فى محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز المباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه

﴿ المسألة الثامنة ﴾

وذلك أن مخالفة ماتهوى الأنفس شاق عليها ، وصعب خروجها عنه ؛ ولذلك بلغ أهل الهوى فى مساعدته مبالغ لايبلغها غيرهم ، وكفى شاهداً على ذلك حال المحبين ، وحال من بعث إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشركين وأهل الكتاب، وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه ، حتى رضوا بإهلاك النفوس والأموال ولم يرضوا بمخالفة الهوى ، حتى قال تعالى : (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وأضَلَّهُ اللهُ على عِلمٍ) الآية ! وقال : (إنْ يَتَّبِعونَ إلاّ الظّنّ وما تَهْوَى الأنْفُس) وقال : (أفَمَنْ كانَ على بيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لهُ سُوء عملِهِ واتَّبَعُوا أهْوَاءَهم) وما أشبه ذلك .

ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه ، حتى يكون عبداً لله . فاذاً مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة فى التكليف ، وإن كانت شاقة فى مجارى العادات ؛ إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك ، لكان ذلك نقضا لما وضعت الشريعة له ، وذلك باطل ، فما أدى اليه مثله . و بيان هذا المعنى مذكور بعد إن شاء الله

﴿المسألة التاسعة﴾

كما أن المشقة تكون دنيوية ، كذلك تكون أخروية ؛فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدى إلى تعطيل واجب أوفعل محرم ، فهو أشد مشقة — باعتبار الشرع — من المشقة الدنيوية التى هى غيرمخلة بدين . واعتبارالدين مقدم[1] على

(١) أى ان أصول الدين تقدم على اعتبار النفس و الأعضاء . فاذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدم الدين ؛ ولذا وجب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس ، أما غير أصول الدين فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك ، فكثيراً مايسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس متى حن.

اعتبار النفس وغيرها فى نظر الشرع . وكذلك هنا . [١] فإذا كان كذلك فليس للشارع قصد [٢] فى إدخال المشقة من هذه الجهة . وقد تقدم من الأدلة التى يدخل [٣] تحتها هذا المطلوب مافيه كفاية

﴿ المسألة العاشرة ﴾

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده ؛ كالمسائل المتقدمة . وقد تكون عامة [٤] له ولغيره . وقد تكون داخلة على غيره بسببه .

ومثال العامة له ولغيره كالوالى المفتقر اليه لكونه ذا كفاية فيما أسند اليه ، الا أن

نحو المرض . وحينئذ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدما على النفس ولا على المال فى كل شىء . والمقام يحتاج الى بسط أوفى من هذا ولذا قال صاحب التحرير فى موضوع الضروريات الخمس: (ان حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعى الى البدع) فلا شك أن هذا فيما يتعلق بأصول الدين. وسيأتى فى المسألة العاشرة ما يحتاج فيه الى الترجيح بين مصلحتين قد تكون احداهما دينية والأخرى دنيوية . فلو كانت الدينية تقدم مطلقا ما كان هناك حاجة الى الترجيح المذكور

(١) أى فالمشقة الدينية مقدمة فى الاعتبار على الدنيوية

(٢) أى فمع كونه يقدم مافيه حفظ الدين — مع كونه مشقته أعظم — على ذى المشقة الدنيوية الصرفة ، فانه لايقصد إدخال هذه المشقة على المكلف ، ولكنها جاءت فى طريق حفظ الدين غير مقصودة

(٣) لأنه داخل فى عموم المشقة التى برهن على أن الشارع لم يقصدها فى التكليف مطلقا وان جاءت فى طريق امتثال التكليف

(٤) هذا نوع آخر من المشقة ليس داخلا فى المعانى الأربعة التى تقدمت ، لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل ، وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التى تناط بالمكلف . فاذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط ، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد : فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل ، عكس المعانى الأربعة السابقة

الولاية تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنس بمناجاته ، فإنه إذا لم يقم بذلك عم الفساد والضرر ، ولحقه من ذلك ما يلحق غيره

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضى والعالم المفتقر اليهما ، إلا أن الدخول فى الفتيا والقضاء يجرهما الى مالايجوز [١] ، أو يشغلهما عن مهم دينى أو دنيوى ، وهما إذا لم يقوما بذلك عم الضرر غيرهما من الناس . فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام

وعلى كل تقدير فالمشقة من حيث هى غير مقصودة للشارع تكون غير مطلوبة ، ولا العمل المؤدى اليها [٢] مطلوبا كما تقدم بيانه. فقد نشأ هنا نظر فى تعارض مشقتين ؛ فان المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره ، فيلزم أيضا من الاشتغال بغيره فساد ومشقة فى نفسه . وإذا كان كذلك تصدى النظر فى وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذلك [٣] ؛ وإن لم يمكن فلا بد من الترجيح . فإذا كانت المشقة العامة أعظم ، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة [٤] . وان كان بالعكس فالعكس . وإن لم يظهر ترجيح فالتوقف ، كما سيأتى ذكره فى كتاب التعارض والترجيح ان شاء الله

---

(١) من الأمور التى تعرض فى القضاء غير الجور فى الحكم . فليس القاضى معصوما ، وقد يجره الأمر الى الجور أيضاً . وهذا ما دعا مثل أبى حنيفة الى التنحى عنه مع توجيه الأذى اليه بسبب التنحى . فلا يظهر وجه للانتقاد من بعض الناظرين هنا على ذلك

(٢) أى إلى المشقة الخارجة عن المعتاد ، كما سبق ، وكما هو مساق كلام المؤلف هنا . أو يقال إن العمل المؤدى إلى المشقة من حيث تأديته اليها لايطلب ، والطلب انما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله

(٣) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله ، فتقوم له الأمة بذلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التى تتضرر بعدمها . وبهذا تجتمع المصلحتان وتنتفى المشقتان

(٤) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تتعين عليه ، وبين مهم دينى غير متأكد عليه

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

حيث تكون المشقة الواقعة بالمكلف فى التكليف خارجةً عن معتاد المشقات فى الأعمال العادية ، حتى يحصل بها فساد دينى أو دنيوى ، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة ؛ وعلى ذلك دلت الأدلة المتقدمة ؛ ولذلك شرعت فيها الرخص مطلقا

وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد ، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة فى مثلها من الأعمال العادية ، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد لرفعها أيضا . والدليل على ذلك أنه لو كان قاصدا لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها ؛ لأن كل عمل عادى أو غير عادى يستلزم تعبا وتكليفا على قدره ، قَلّ أو جَلّ ؛ إما فى نفس العمل المكلف به ، وإما فى خروج المكلف عما كان فيه الى الدخول فى عمل التكليف ، وإما فيهما معا . فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك التعب ، كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله . وذلك غير صحيح . فكان ما يستلزمه غير صحيح

إلا أن هنا نظرا [1] ، وهو أن التعب والمشقة فى الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال : فليست المشقة فى صلاة ركعتى الفجر ، كالمشقة فى ركعتى الصبح ، ولا المشقة فى الصلاة كالمشقة فى الصيام ، ولا المشقة فى الصيام كالمشقة فى الحج ، ولا المشقة فى ذلك كله كالمشقة فى الجهاد ، الى غير ذلك من أعمال التكليف . ولكن كل عمل فى نفسه له مشقة معتادة فيه ، توازى مشقة مثله من الأعمال العادية . فلم تخرج عن المعتاد على الجملة . ثم إن الأعمال المعتادة [2] ليست المشقة فيها تجرى على وزان واحد ، فى كل وقت ، وفى كل مكان ، وعلى كل حال . فليس

---

(١) هذا هو محل الفائدة من هذه المسألة ، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل فى ذاته ، حتى لا تختلط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها

(٢) أى من أعمال التكليف ، بدليل سابقه ولاحقه

إسباغ الوضوء فى السَّبَرات [١] ، يساوى إسباغه فى الزمان الحار ، ولا الوضوء مع حضرة الماء من غير تكلف فى استقائه ، يساويه مع تجشم طلبه أو نزعه من بئر بعيدة . وكذلك القيام الى الصلاة من النوم فى قِصَر الليل أو فى شدة البرد ، مع فعله على خلاف ذلك .

والى هذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى : (ومِنَ الناسِ مَن يقولُ آمنَّا باللهِ ، فإذا أوذِيَ فى اللهِ [٢] جَعلَ فِتنةَ الناسِ كعَذابِ الله) بعد قوله : (الم أحَسِبَ الناسُ أن يُترَكوا أن يقولوا آمنَّا وهُمْ لا يُفتَنُون) الى آخرها . وقوله : (وإذْ زاغَتِ الأبْصارُ وبَلَغَتِ القلوبُ الحناجِرَ وتَظُنُّونَ باللهِ الظنونَا . هُنالِكَ ابْتُلِيَ المؤمِنُونَ وزُلزِلُوا زِلزالاً شَدِيداً) ثم مدح الله من صبر على ذلك وصدق فى وعده ، بقوله : (رِجالٌ صَدَقُوا ماعاهَدُوا اللهَ عليه) الآية ! وقصة [٣] كعب بن مالك وصاحبيه رضى الله عنهم فى تخلفهم عن غزوة تبوك ، ومنعِ [٤] رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكالمتهم ، وإرجاء أمرهم (حتّى ضاقَتْ عليهِمُ الأرضُ بما رَحُبَتْ وضاقَتْ

---

(١) جمع سبرة بفتح فسكون وهى الغداة الباردة

(٢) أى فالايمان قد يستتبع الوفاء بواجباته مشقات وفتنا يجب الصبر عليها ، ولا تعد خارجة عن المعتاد فى موضوع الايمان ، وهو من أعمال التكليف . وآية الأحزاب فيها مشقة الجهاد دفاعا عن الدين ، وطبيعة الجهاد تقتضى مثل هذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد فى الجهاد وان كانت هى فى نفسها شاقة . ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضى أن ذلك من لوازم عقد الايمان ، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره فى سبيل المحافظة عليه

(٣) تقدم تخريجها (ج ١ — ص ٣٢٦)

(٤) ربما يقال ان هذا ليس تكليفا لهم ، ولكنه نوع من العقوبة ، لأن غيرهم هو الذى كلف بهجرهم . ولم يكلفوا الا بهجر نسائهم فى آخرة المدة تقريبا ، وليس هذا من المشقات التى يتوهم فيها الخروج عن المعتاد ، فما هو الذى كان يمكنهم فعله ليتخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه ؟

عليهم أنفسهم) وكذلك ما جاء فى نكاح الإماء[1] عند خشية العنت ، ثم قال : (وأن تصبروا خير لكم)

الى أشباه ذلك ، مما يدل على أن المشقة قد تبلغ فى الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد ، ولكنه فى الحقيقة معتاد ، ومشقته فى مثلها مما يعتاد ؛ إذ المشقة فى العمل الواحد لها طرفان وواسطة : « طرف أعلى » بحيث لو زاد شيئاً لخرج عن المعتاد ، وهذا لا يخرجه عن كونه معتادا ، و « طرف أدنى » بحيث لو نقص شيئا لم يكن ثم مشقة تنسب الى ذلك العمل ، و « واسطة » هى الغالب والأكثر . فإذا كان كذلك فكثير مما يظهر ببادىء الرأى من المشقات أنها خارجة عن المعتاد ، لا يكون كذلك لمن كان عارفا بمجارى العادات . واذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للشارع قصد فى رفعها ، كسائر المشقات المعتادة فى الأعمال الجارية على العادة ؛ فلا يكون فيها رخصة . وقد يكون الموضع مشتبهاً فيكون محلا للخلاف

فحيث قال الله تعالى : (انفروا خفافاً وثقالاً) ثم قال : (إلاّ تنفروا يعذّبكم عذاباً أليماً) كان هذا موضع شدة ؛ لأنه يقتضى أن لا رخصة أصلا فى التخلف ، إلا أنه ـ بمقتضى الأدلة على رفع الحرج ـ محمول على أقصى الثقل فى الأعمال المعتادة ، بحيث يتأتى النفير ويمكن الخروج . وقد كان اجتمع فى غزوة تبوك أمران : شدة الحر ، وبعد الشقة ، زائدا على مفارقة الظلال ، واستدرار الفواكه والخيرات ـ وذلك كله زائد فى مشقة الغزو زيادة ظاهرة ، ولكنه غير مخرج لها عن المعتاد ؛ فلذلك لم يقع فى ذلك رخصة . فكذلك أشباهها . وقد قال تعالى (ولنبلونّكم حتى نعلمَ المجاهدينَ منكم والصابرينَ ونبلوَ أخبارَكم)

وقد قال ابن عباس فى قوله تعالى : (وما جعلَ عليكم فى الدّينِ من حرَج)،

---

(١) أى المشقة فى عدم اباحة التزوج بهن الا عند بلوغ الأمر خوف الزنا . أما ماقبل ذلك من شدة الداعية الى النكاح فلا يعتد به وان كان مشقة ، ومع وجود المشقة التى اعتبرت هنا فى الرخصة فقد ندب الى الصبر عند نكاحهن . فدل على أن المشقة فى هذا الباب تقدر بحسبها فيه ، لا بحسب نسبتها الى المشقات فى الأبواب الأخرى.

انما ذلك سعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات . وقال عكرمة : ما أحل لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع . وعن عبيد بن عمير أنه جاء فى ناس من قومه الى ابن عباس فسأله عن الحرج . فقال : أولستم العرب ؟ ! ثم قال : ادع لى رجلا من هذيل فقال : ما الحرج فيكم ؟ قال . الحَرَجةُ من الشجر ما ليس له مخرج . قال ابن عباس : ذلك ؛ الحرج مالا مخرج له . فانظر كيف جعل الحرج مالا مخرج له ، وفسر رفعه بشرع التوبة والكفارات . وأصل الحرج الضيق . فما كان من معتادات المشقات فى الأعمال المعتاد مثلها فليس بحرج لغة ولا شرعا ، كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية ، وهى التمحيص والاختبار ، حتى يظهر فى الشاهد ما علمه الله فى الغائب . فقد تبين اذاً ما هو من الحرج مقصود الرفع ، وما ليس بمقصود الرفع. والحمد لله

فصل

قال ابن العربى : « إذا كان الحرج فى نازلة عامة فى الناس فإنه يسقط ؛ وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا . وفى بعض أصول الشافعى اعتباره » انتهى ما قال. وهو مما ينظر فيه

فانه إن عنى بالخاص الحرج الذى فى أعلى مراتب المعتاد ، فالحكم كما قال ؛ ولا ينبغى أن يختلف فيه ؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه ، وإلا لزم فى أصل التكليف . فإن تصور وقوع اختلاف فإنما هو مبنى على أن ذلك الحرج من قبيل المعتاد ، أو من قبيل الخارج عن المعتاد ، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما . وأيضا فتسميته خاصا يشاحّ فيه ؛ فإنه بكل اعتبارٍ عامٌّ غير خاص ، إذ ليس مختصا ببعض المكلفين على التعيين دون بعض.

وإن عنى بالحرج ما هو خارج عن المعتاد ، ومن جنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة ، فالعموم والخصوص فيه أيضا مما يشكل فهمه ؛ فإن السفر مثلا سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم ، وقد شرع فيه التخفيف . فهذا عام . والمرض

قد شرع فيه التخفيف وهو ليس بعام ، بمعنى أنه لا يسوغ التخفيف فى كل مرض؛ إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائما أو قاعداً ؛ ومنهم من يقدر على ذلك ؛ ومنهم من يقدر على الصوم ، ومنهم من لا يقدر . فهذا يخص كل واحد من المكلفين فى نفسه . ومع ذلك فقد شرع فيه التخفيف على الجملة . فالظاهر أنه خاص ولكن لا يخالف فيه مالك الشافعي ؛ الا أن يكونوا جعلوا هذا من الحرج العام عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد ، فيرجع إذ ذاك الى قسم العام ، ولا يخالف فيه مالك الشافعي أيضاً . وعند ذلك يصعب تمثيل الخاص : والا فما من حرج يعد أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف الا وهو عام ، وإن اتفق أن لا يقع منه فى الوجود الا فرد واحد . وإن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين فهذا غير متصور فى الشريعة ، الا ما اختص به النبي صلى الله عليه وسلم ، أو خص به أحد أصحابه ؛ كتضحية أبى بردة بالعَناق الجذَعة ، وشهادة خزيمة . فذلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذلك

فإن قيل . لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم ، وما كان خاصاً [1] ببعض الأقطار ، أو بعض الأزمان ، أو بعض الناس ، وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا أيضا مما ينظر فيه ؛ فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام فى ذلك الكلى لا خاص ؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه خاصاً ببعض الأشخاص المتعينين ، أو بعض الأزمان المعينة ، أو الأمكنة المعينة . وكل ذلك إنما يتصور فى زمان النبوة ، أو على وجه لا يقاس عليه غيره ، كنهيه عن

---

(١) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر فيأتى دار الضرب بتبره ويأخذ منها دنانير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب قال : وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية فى شخص معين وحالة معينة اهـ ، وهذا غير ظاهر ، لأن كل مسافر هذه حاله فحكمه هكذا ، كما يشير اليه قول المؤلف (فان الحرج بالنسبة الى النوع أو الصنف عام فى ذلك الكلى الخ)

ادّخار لحوم الأضاحى زمن الدافة[1] وكتخصيص الكعبة بالاستقبال ، والمساجد الثلاثة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد. فتصور مثل هذا [2] فى مسألة ابن العربى غير متأت .

فان قيل : ففى النوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوع أو صنف داخل تحت جنس شامل له ولغيره .

قيل وفيه أيضاً عموم ، من جهة كونه شاملا لمتعدد لا ينحصر . فليس أحد الطرفين وهو الخصوص ، أولى به من الطرف الآخر وهو العموم . بل جهة العموم أولى ؛ لأن الحرج فيها كلى بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به فى الحكم . فنسبةُ ذلك النوع أو الصنف الى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد ، نسبةُ بعض أفراد ذلك الجنس فى لحوق المرض أو السفر الى جميع أفراده . فإن ثبت الحكم فى بعضها ثبت فى البعض ؛ وإن سقط سقط فى البعض . وهذا متفق عليه بين الإمامين . فمسألتنا ينبغى أن يكون الأمر فيها كذلك

فان قيل : لعله يريد بذلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالباً . وهوم عام ؛ كالتراب والطحلب وشبه ذلك ، أو خاص كما إذا كان عدم الانفكاك خاصاً ببعض المياه . فإن حكم الأول ساقط لعمومه ، والثانى يختلف فيه لخصوصه . وكذلك اختلف فى ماء البحر :هل هو طهور أم لا ؟ لأنه متغير خاص . وكالتغير بتفتت الأوراق فى المياه خصوصا ففيه خلاف . والطلاق قبل النكاح إن كان عاماً سقط ، ، وإن كان خاصاً ففيه خلاف . كما اذا قال كل امرأة

---

(١) الدافة قوم من الأعراب يردون المصر . وقد نهى عن الادخار حينذاك ليأكل هؤلاء القادمون منها

(٢) أى لخصوص مثل الخصوص فى هذه الأمثلة التى أشار اليها لايعقل هنا فى كلام ابن العربى ، فلا يمكن حمل الخصوص فى كلامه عليه.وغرضه بكثرة الاحتمالات التى يطرقها ثم ينفيها أخذ الطريق على ابن العربى فى جملته هذه

أتزوجها من بنى فلان أو من البلد الفلانى أو من السودان أو من البيض أو كل بكر أتزوجها أو كل ثيب وما أشبه ذلك فهى طالق . ومثله كل أمة اشتريتها فهى حرة : هو بالنسبة الى قصد الوطء من الخاص [1] كما لو قال كل حرة أتزوجها طالق ؛ و بالنسبة الى قصد مطلق الملك من العام فيسقط . فإن قال فيه : كل أمة اشتريتها من السودان كان خاصا ، وجرى فيه الخلاف ، وأشباه ذلك من المسائل

فالجواب أن هذا ممكن ، وهو أقرب ما يؤخذ عليه كلامه ؛ إلا أن نص الخلاف فى هذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار ، وعن الشافعى بالاعتبار يجب أن يحقق فى هذه الأمثلة وفى غيرها بالنسبة الى علم الفقه [2] ، لا بالنسبة الى نظر الأصول. إلا أنه إذا ثبت الخلاف فهو المراد ههنا . والنظر الأصولى يقتضى ما قال ؛ فإن الحرج العام هو الذى لاقدرة للانسان فى الانفكاك عنه ؛ كالأمثلة المتقدمة ، فأما إذا أمكن الانفكاك عنه فليس بحرج عام باطلاق . إلا أن الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخف ، إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة ، لاختلاف أحوال الناس فى ذلك . وأيضاً فكما لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة ، كذلك لايطرد مع وجودها ، فكان بهذا الاعتبار ذا نظرين ، فصارت المسألة ذات طرفين وواسطة : الطرف العام الذى لا انفكاك عنه فى العادة الجارية . ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هذا الماء بالخل والزعفران ونحوه . وواسطة دائرة بين الطرفين ، هى محل نظر واجتهاد والله أعلم

---

(١) لأن له نكاح غير الاماء . أما الملك فلا يكون لغير الاماء . وقد عم الحرج بهذه الصيغة فوسع عليه باسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة ، فله أن يملك الأماء ولكن ليس له نكاحهن ، عملا بالعموم فى الأول ، والخصوص فى الثانى

(٢) أى فالخلاف بالاعتبار وعدمه فى المذهبين يكون من الخلاف فى الفروع لافى الأصول. ولكن ابن العربى نقله على أنه خلاف فى الاصول كما هو صريح عبارته . يقول المؤلف : اذا ثبت هذا الخلاف الذى يعزوه ابن العربى الى المذهبين كان المراد به ما شرحه المؤلف فى هذا الوجه ، وكان مقتضى القواعد الأصولية مصححا له لكن على أنه نظر فقهى لاأصولى

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

الشريعة جارية فى التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل ، الآخذ من الطرفين بقسط لاميل فيه ، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال ، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضى فى جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة ، والصيام ، والحج ، والجهاد ، والزكاة ، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك ، أو لسبب يرجع الى عدم العلم بطريق العمل؛ كقوله تعالى : (ويسألونَكَ ماذا يُنْفِقون) ، (يسألونَكَ عَنِ الخَمْرِ والمَيْسِرِ) وأشباه ذلك .

فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف ، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين ، كان التشريع رادًّا إلى الوسط الأعدل ؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه ، فعلَ الطبيب الرفيقِ يحمل المريضَ على مافيه صلاحه بحسب حاله وعادته ، وقوة مرضه وضعفه ؛ حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقاً فى التدبير وسطاً لائقا به فى جميع أحواله .

أو لاترى أن الله تعالى خاطب الناس[1] فى ابتداء التكليف خطابَ التعريف

---

(١) الترتيب فى ذاته صحيح وأنه تعالى بدأ بارشاد الخلق وإنارة عقولهم ، بالحقائق المتعلقة بخلقهم وبث النعم فى هذا الوجود لأجلهم، ولم يصل الى تكليفهم — بعد أصل الايمان والكليات التى سيشير اليها المؤلف فى الكتاب عند الكلام على التكاليف المكية والمدنية — الا بعد بيانات وإرشادات واعدادات للعقول الى فهم هذه التكاليف . هذا مفهوم . ولكن غير المفهوم استشهاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل فى ابتداء التكليف مع أنها مدنية ، وكان يمكنه أن يجدما اشتملت عليه فى آيات مكية ، كقوله تعالى فى سورة غافر (الله الذى جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون الخ) وفى سورة الأنعام (وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شىء الخ) وكالآية الثانية التى ذكرها من سورة ابراهيم لأنها مكية . ثم قوله بعد (فلما عاندوا أقيمت عليهم البراهين القاطعة) أى وذلك فى آيات مكية

بما أنعم عليهم من الطيبات والمصالح، التى بثها فى هذا الوجود لأجلهم، ولحصول منافعهم ومرافقهم التى يقوم بها عيشهم، وتكمل بها تصرفاتهم، كقوله تعالى: (الذى جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِراشاً والسَّماءَ بِناءً وأَنْزَلَ مِنَ السماءِ ماءً فأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ) وقوله (اللهُ الذى خَلَقَ السَّموات والأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الفُلْكَ لِتَجْرِىَ فى البَحْرِ بِأَمْرِه — إلى قوله: وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا) وقوله: (هُوَ الذى أَنْزَلَ مِنَ السماءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ) إلى آخر ماعدّ لهم من النعم، ثم وُعدوا على ذلك بالنعيم إن آمنوا، وبالعذاب إن تمادَوا على ماهم عليه من الكفر. فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران، وشكوا فى صدق ماقيل لهم، أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ماقيل لهم وصحته. فلما لم يلتفتوا اليها لرغبتهم فى العاجلة اخبروا بحقيقتها، وأنها فى الحقيقة كلا شىء، لأنها زائلة فانية. وضربت لهم الأمثال فى ذلك، كقوله تعالى: (إنما مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّماء) الآية. وقوله: (إنما الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ ولَهْوٌ) وقوله: (وَمَا هَذِهِ الحياةُ الدُّنْيا إلاّ لَهْوٌ ولَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ)

بل لمّا آمن الناس وظهر من بعضهم مايقتضى الرغبة فى الدنيا رغبة ربما أمالته عن الاعتدال فى طلبها، أو نظراً [1] إلى هذا المعنى، فقال عليه الصلاة والسلام:

أيضا كما فى سورة ق، انظر كتاب الفوائد لابن القيم فى الاستدلال بها على البعث وقدرة الله، وقوله (فلما لم يلتفتوا اليها أخبروا بحقيقتها وضربت لهم الأمثال) كما فى الآيتين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلهما مدنى لما أضر بترتيبه. ولا ينافى هذا كله أن تكون هذه المعانى فى المواطن الثلاثة وجدت أيضا فى السور المدنية من باب التوكيد والتقرير. الا أنه يبقى الكلام فى أن هذه الآيات التى اختارها فى المعانى الثلاثة مرتبة فى النزول حسبما جاء فى ترتيبه هو، فعليك بمراجعة تواريخها فى النزول لتعرف هل يتم له تقريره فى هذا الترتيب؟

(١) يعنى وأنه مظنة لذلك كما أشار اليه سابقا

« إنَّ مِمَّا أَخافُ عليكم مَا يُفْتَح لكم مِن زَهَراتِ الدنيا ». [١] ولمّا[٢] لم يظهر ذلك ولا مظنته قال تعالى : (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ التي أَخْرَجَ لعبادِهِ والطيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ؟ قُلْ هِيَ لِلَّذين آمَنُوا في الحياةِ الدُّنْيا خَالصةً يَوْمَ القيامَة) وقال: (يا أَيُّها الرُّسلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّباتِ واعْمَلوا صالحًا) ووقع لأهل الأسلام النهى عن الظلم [٣] ، والوعيدُ فيه والتشديد ، وقال تعالى : (الَّذِينَ آمَنوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهُم بِظُلْمٍ[٤] أُولئك لهمُ الأمنُ وَهُمْ مُهْتَدُون) . ولما قال عليه الصلاة والسلام :[٥] « آيةُ المنافِقِ ثَلاثٌ : إذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وإذَ وَعَدَ أَخْلَف ، وَإِذَا ائتُمِنَ خَان » شق ذلك عليهم ، إذ لا يسلم أحد من شيء منه ، ففسّره عليه الصلاة والسلام لهم حين أخبروه ، بكذب وإخلاف وخيانة مختصة بأهل الكفر .

وكذلك لمّا [٦] نزل : (وَإِنْ تُبْدُوا ما في أَنفسِكم أَوْ تُخفوه يُحاسِبْكم به اللهُ) الآية ! شق عليهم ، فنزل : (لا يُكلِّفُ اللهُ نَفساً إلا وُسْعَها) . وقارف

---

(١) حديث طويل أخرجه فى التيسير عن الشيخين والنسائى

(٢) المراد من كلام المؤلف فى مثل هذا أنه قال هذا فى مقام كذا ، وقال ذلك فى مقام كذا ، لاأن هناك فى الخارج هذا الترتيب . والا فالحديث قاله صلى الله عليه وسلم على المنبر فى المدينة ، والآية فى الاعراف وهى مكية ، وكذا الآية الثانية فى المؤمنون المكية

(٣) أى المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصى

(٤) المعروف أن الظلم فى الآية هو الشرك كما ورد تفسيره فى الحديث بآية (إن الشرك لظلم عظيم) ولو رجع قوله (شق ذلك عليهم) للآية والحديث وزاد كلمة (بظلم) قبل قوله (بكذب) لكان جيدا ، وبغير هذا لا يكون لذكر آية الظلم موقع . وفى الواقع هى والحديث بعدها من واد واحد ، فى أنها لما نزلت شق عليهم ، ففسرت بما يخفف وقعها عليهم ، حيث قالوا أينا لم يظلم ؟ أو نحوه ، والتفسيران رد الى الطريق الأعدل

(٥) رواه الشيخان والترمذى والنسائى . وسيأتى الحديث بطوله فى المسألة السادسة من الفصل الثالث فى مسائل الأوامر والنواهى (ج ٣)

(٦) أخرجه مسلم عن أبى هريرة وهو حديث طويل

بعضهم بارتداد أو غيره وخاف أن لا يغفر له ، فسئل فى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله : (قُلْ يا عِبادِيَ الذينَ أسْرَفوا على أنْفسهم لا تَقْنطُوا مِن رَحمةِ الله)الآية ؛ ولما ذمّ الدنيا ومتاعها همّ جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتّلوا و يتركوا النساء واللذة والدنيا و ينقطعوا إلى العبادة ، فرد ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : « مَن رَغِبَ عنْ سُنّتى فلَيْسَ مِنّى »[1] ودعا الأناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله : (إنما أمْوالُكم وأوْلادُكم فتنَةَ) والمال والولد هى الدنيا[2] : وأقرّ الصحابةَ على جمع الدنيا والتمتع بالحلال منها ، ولم يُزهِّدهم ولا أمرهم بتركها ، إلا عند ظهور حِرص أو وجود منع من حقه ، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك . وما سواه فلا .

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازى به المؤمنين فى الآخرة وأنه جزاء لأعمالهم ، فنسب اليهم أعمالا وأضافها اليهم بقوله : (جَزاءً بما كانوا يعملون) ونفى المنة به عليهم فى قوله : (فَلَهُم أَجْرٌ غيرُ ممْنُون)[3] فلما منُّوا بأعمالهم ، قال تعالى :(يَمُنّونَ عَليكَ أنْ أسلمُوا .قلْ لا تَمُنوا علىَّ إسلامَكم ،بلِ اللهُ يَمُنُّ عليكم أنْ هَداكُم للإيمان إنْ كُنتمْ صادقين) فأثبت المِنّة عليهم على ما هو الأمر فى نفسه ؛ لأنه مقطع حق :وسلَب[4] عنهم ما أضاف إلى الآخرين ، بقوله : (أنْ

---

(١) تقدم (ج ١ ص ٣٤٢)

(٢) أى التى قد ذمها

(٣) جار على أن المعنى غير ممنون به . وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه غير مقطوع

(٤) فلم يضف العمل لهم ، بل أضافه لنفسه ومن به عليهم بخلاف غيرهم فانه أضافه لهم وسلب المنة فيه عنهم

هَدَا كُمْ للإيمان) كذلك أيضاً أى فلولا الهداية لم يكن ما منتم به . وهذا يشبه فى المعنى المقصود حديث شِراج[1] الحَرَّة حين تنازع فيه الزبير ورجل من الأنصار ، فقال عليه السلام[2] : « إسْقِ يا زُبَيْرُ — فأمره بالمعروف — وأرْسِلِ الماء إلى جارك » فقال الرجل : أن كان ابن عمتك ؟ فتلوّن وجه رسول الله عليه وسلم ، ثم قال : « اسق يا زُبَيْرُ حتّى يرجع الماء إلى الجدر » واستوفى له حقه ، فقال الزبير : إن هذه الآية نزلت فى ذلك : (فَلَا وربِّكَ لايُؤْمِنونَ حَتَّى يُحَكِّموكَ فيما شَجَرَ بينَهم) الآية

وهكذا تجد الشريعة أبداً فى مواردها ومصادرها

وعلى نحو من هذا الترتيب يجرى الطبيب الماهر : يعطى الغذاء ابتداء على ما يقتضيه الاعتدال فى توافق مزاج المغتذى مع مزاج الغذاء ، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التى يجهلها المغتذى : أهو غذاء ، أم سم ، أم غير ذلك ؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط ، قابله فى معالجته على مقتضى انحرافه فى الجانب الآخر ، ليرجع إلى الاعتدال ، وهو المزاج الأصلى ، والصحة المطلوبة . وهذا غاية الرفق ، وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه

فصل

فاذا نظرت فى كلية شرعية فتأمّلها تجدها حاملة على التوسط . فان رأيت ميلا الى جهة طرف من الأطراف ، فذلك فى مقابلة واقع أو متوقع فى الطرف الآخر .

فطرفُ التشديد — وعامة ما يكون فى التخويف والترهيب والزجر — يؤتى به فى مقابلة من غلب عليه الانحلال فى الدين

(١) الشراج : جمع شرجة بفتح فسكون وهى مسيل الماء من الحرة إلى السهل . والحرة أرض ذات حجارة سود . وهى هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة .

(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

وطرف التخفيف — وعامة ما يكون فى الترجية والترغيب والترخص — يؤتى به فى مقابلة من غلب عليه الحرج فى التشديد . فاذا لم يكن هـذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا ، ومسلك الاعتدال واضحاً . وهو الأصل الذى يرجع إليه ، والمعقل الذى يلجأ إليه .

وعلى هذا ، إذا رأيت فى النقل من المعتبرين فى الدين من مال عن التوسط فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع فى الجهة الأخري ؛ وعليه يجرى النظر فى الورع والزهد ، وأشباههما ، وما قابلها

والتوسط يعرف بالشرع . وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء ، كما فى الإسراف والإقتار فى النفقات

النوع الرابع

في بيان قصد الشارع فى دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

ويشتمل على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

القصد الشرعى من وضع الشريعة إخراج المكلف[1] عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله اختياراً ، كما هو عبد لله اضطراراً

---

(١) هذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة ، غير النوع الأول الذى قرره من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلى . ولا تنافى بين القصدين ، انما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين ، حتى تميز المباحث الخاصة بكل منهما ،فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة فى الدنيا والآخرة لمن تمسك به ، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد له لا لهواه . وهكذا تجد مسائل النوع الأول كلها فى تفاصيله ، وكذلك سائر الأنواع بطريق الاستقراء التام

والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) النص الصريح الدال على أن العباد خلقوا للتعبد لله ، والدخول تحت أمره ونهيه ؛ كقوله تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ والإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون مَا أُرِيدُ مِنهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ) وقوله تعالى . (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لاَ نَسْأَلُكَ رِزْقاً نَحْنُ نَرْزُقُكَ) وقوله : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُم تَتَّقُونَ) . ثم شرح هذه العبادة فى تفاصيل السورة كقوله تعالى : (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ والمَغْرِبِ وَلَكِنَّ البِرَّ مَنْ آمَنَ — إلى قوله : وأُولَئِكَ هُمُ المتَّقُونَ) وهكذا إلى تمام ما ذكر فى السورة من الأحكام . وقوله (وَاعْبُدُوا اللهَ ولاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً) إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق ، و بتفاصيلها على العموم ، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله فى جميع الأحوال ، والانقياد إلى أحكامه على كل حال . وهو معنى التعبد لله

(والثانى) ما دل على ذم مخالفة هذا القصد : من النهى أوّلا عن مخالفة أمر الله ، وذم من أعرض عن الله ، و إيعادهم بالعذاب العاجل من العقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات ، والعذاب الآجل فى الدار الآخرة . وأصل ذلك اتّباع الهوى والانقياد الى طاعة الأغراض العاجلة ، والشهوات الزائلة . فقد جعل الله اتّباع الهوى مضادا للحق وعدّه قسيما له ؛ كما فى قوله تعالى : (يا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فى الأرضِ ، فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالحقِّ ولا تَتَّبِعِ الهوَى فيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ الله) الآية . وقال تعالى : (فأَمَّا مَن طَغَى وآثَرَ الحَياةَ الدُّنيَا فإنَّ الجحيمَ هِيَ المأْوى) وقال فى قسيمه : (وأمَّا مَن خاف مَقَام رَبِّهِ ونَهَى النَّفْسَ عن الهوَى فإنَّ الجنَّةَ هِيَ المأوَى) وقال (وما يَنْطِقُ عن الهوَى إنْ هو إلاَّ وَحْيٌ يُوحَى) فقد حصر الأمر فى شيئين : الوحى وهو الشريعة ، والهوى . فلا ثالث لهما . و إذا كان كذلك فهما متضادان . وحين تعين الحق فى الوحى توجه للهوى

ضده . فاتباع الهوى مضاد للحق . وقال تعالى : (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ)وقال : (ولوِ اتَّبعَ الحقُّ أهواءهُم لفَسَدتِ السمواتُ والأرضُ ومَن فِيهِنّ) وقال : (أولَـٰئك الذين طَبَعَ اللهُ على قُلوبِهِم واتَّبعُوا أهوَاءهم) وقال : (أفَمَنْ كان على بَيِّنَةٍ مِن ربِّه كَمَنْ زُيِّنَ له سوءُ عَمَلِه واتَّبعُوا أهوَاءهم) وتأمل فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى فإنما جاء به فى معرض الذم له ولمتبعيه . وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس أنه قال : ما ذكر الله الهوى فى كتابه إلا ذمه . فهذا كله واضح فى أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى ، والدخول تحت التعبد للمولى

(والثالث) ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال فى اتباع الهوى ، والمشى مع الأغراض ؛ لما يلزم فى ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك ، الذى هو مضاد لتلك المصالح . وهذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة . ولذلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته ، وسار حيث سارت به ؛ حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها ، أو كان له شريعة درست ، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه فى النظر العقلى [1] . وما اتفقوا عليه الا لصحته عندهم ، وإطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا ، من إقامة صلاح الدنيا . وهى التى يسمونها السياسة المدنية . فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته فى الجملة . وهو أظهر من أن يستدل عليه

وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعى على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهى العباد وأغراضهم ؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة . أما الوجوب والتحريم فظاهرٌ مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار ؛ إذ يقال له « افعل كذا » كان لك فيه غرض أم لا ، و « لا تفعل كذا » كان لك فيه غرض

---

(١) أى من يعد متبعا لهواه بحسب ما يؤدى اليه النظر العقلى عندهم ، وقد اطردت العوائد عندهم أن هذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح .

أم لا . فإن اتفق للمكلف فيه غرضٌ موافقٌ ، وهوًى باعثٌ على مقتضى الأمر أو النهى ، فبالعرض لا بالأصل . وأما سائر الأقسام — و إن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف — فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره ؛ فهى راجعة إلى إخراجها عن اختياره . ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون . فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار ، بل فى رفعه مثلا ، كيف يقال إنه داخل تحت اختياره ؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلانى ممنوعاً ؛ حتى إنه لو وكل اليه مثلا تشريعُه لحرّمه ، كما يطرأ للمتنازعين فى حق . وعلى تقدير أن اختياره وهواه فى تحصيله ، يودّ لو كان مطلوب الحصول ؛ حتى لو فرض جعلُ ذلك إليه لأوجبه . ثم قد يصير الأمر فى ذلك المباح بعينه على العكس ، فيحب الآن ما يكره غدا ، وبالعكس ؛ فلا يستتب فى قضية حكمٌ على الإطلاق . وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشىء الواحد ، فينخرم النظام بسبب فرض اتّباع الأغراض والهوى . فسبحان الذى أنزل فى كتابه : (ولو اتَّبعَ الحقُّ أهْواءَهم لفسدتِ السمواتُ والأرضُ ومَن فيهنّ). فإذاً إباحة المباح مثلا لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف ، إلا من حيث كان قضاء من الشارع . وإذ ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع ، وغرضُه مأخوذاً من تحت الإذن الشرعى لا بالاسترسال الطبيعى. وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله

فإن قيل : وضع الشرائع إما أن يكون عبثاً أو لحكمة . فالأول باطل باتفاق، وقد قال تعالى (أفَحَسِبْتُمْ أنَّما خَلَقْناكُم عَبَثاً[1] ؟) وقال :(وما خَلَقْنا السمواتِ والأرْضَ وما بينهُما باطِلاً)[2] (وماخلَقْنا السمواتِ والأرضَ وما بينهما لاعبين .

(١) أى بل الحكمة تقتضى تكليفكم وبعثكم للجزاء . فهى توبيخ للكفار على تغافلهم ، وارشاد الى أن الشريعة وضعت لحكمة ولو زاد كلمة (الخ) لكان أحسن، لأن ظهور الاشارة تام فى قوله (وأنكم الينا لاترجعون)

(٢) الباطل مالا حكمة فيه. والآية مقررة لما قبلها من أمر المعاد والحساب،

ما خلقناهما إلا بالحق) . وإن كان لحكمة ومصلحة ، فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى ، أو إلى العباد . ورجوعها إلى الله محال ، لأنه غنى ويستحيل عود المصالح إليه. حسبما تبين فى علم الكلام . فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد . وذلك مقتضى أغراضهم. لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه ، وما يوافق هواه فى دنياه وأخراه . والشريعة تكفلت لهم بهذا المطلب فى ضمن التكليف . فكيف ينفى أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعى أهوائهم ؟ وأيضاً فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد ، وثبتت لهم حظوظهم ، تفضلا من الله تعالى على مايقوله المحققون ، أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة . وإذا ثبت هذا من مقاصد الشارع حقا كان ما ينافيه باطلا

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهى عائدة عليهم بحسب أمر الشارع ، وعلى الحد الذى حده ، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم . ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس . والحسُّ والعادة والتجربة شاهدة بذلك. فالأوامر والنواهى مخرجة له عن دواعى طبعه ، واسترسال أغراضه ، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع . وهذا هو المراد ، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض. أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف فى العاجل والآجل فصحيح ، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع . ولا أن يكون متناولا لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع . وهو ظاهر . وبه يتبين أن لا تعارض بين هذا الكلام وبين ما تقدم ؛ لأن ما تقدم نظر فى ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبته الشارع ؛ لامن حيث اقتضاء الهوى والشهوة . وذلك ما أردنا ههنا

ولا يكون الا بعد شرع وبيان . والآية بعدها مثلها ، فان معنى اللعب واللهو مالا حكمة فيه . وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالآيات ، فلا يقال ان الايات فى أصل الخلق لا فى وضع الشريعة

فصل

فإذا تقرر هذا انبنى عليه قواعد :

(منها) أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق ، من غير التفات إلى الأمر أو النهى أو التخيير ، فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه لابد للعمل من حامل يحمل عليه ، وداع يدعو إليه . فإذا لم يكن لتلبية الشارع فى ذلك مدخل ، فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة . وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق ؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق ، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة . وتأمل حديث ابن مسعود رضى الله عنه فى الموطأ : « إنك فى زمان كثير فقهاؤه ، قليل قراؤه ، تحفظ فيه حدودُ القرآن ، وتضيع حروفه ، قليل من يسأل ، كثير من يُعطِى ، يطيلون فيه الصلاة و يقصرون فيه الخطبة ، يبدءون أعمالهم قبل أهوائهم[1] . وسيأتى على الناس زمان قليل فقهاؤه ، كثير قراؤه ، تحفظ فيه حروف القرآن ، وتضيع حدوده ، كثير من يسأل ، قليل من يعطى ، يطيلون فيه الخطبة و يقصرون الصلاة ، يبدءون فيه أهواءهم قبل أعمالهم »

فأما العبادات فكونها باطلة ظاهر . وأما العادات فذلك من حيث عدم ترتب الثواب على مقتضى الأمر والنهى ، فوجودها فى ذلك وعدمها سواء . وكذلك الإذن فى عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به ، كما تقدم فى كتاب الأحكام وفى هذا الكتاب

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر والنهى أو التخيير فهو صحيح وحق ؛

---

(١) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه ، فاذن عملهم يحمل عليه شىء آخر غير الهوى ، وهو انقيادهم الى ما شرعه الله . أما هواهم فرتبته متأخرة عن البدء فى العمل ، فليسوا فيه متبعين للهوى . بخلاف الفريق الآخر الذى لا يبدأ فى العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه ، فان المتغلب عليه فى العمل هواه ، وشتان بين الفريقين

لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له ، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع ، فكان كله صواباً. وهو ظاهر

وأما إن امتزج فيه الأمران فكان معمولا بهما ، فالحكم للغالب[١] والسابق[٢]. فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع فلا إشكال فى لحاقه بالقسم الثانى ، وهو ما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة ؛ لأن طلب الحظوظ والأغراض لاينافى وضع الشريعة من هـذه الجهة ، لأن الشريعة موضوعة أيضا لمصالح العباد ، فإذا جعل الحظ تابعاً فلا ضرر على العامل .

إلا أن هنا شرطا معتبراً وهو أن يكون ذلك الوجه الذى حصَّلَ أو يحصِّل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذلك الغرض ، وإلا فليس السابق فيه أمر الشارع . وبيان هذا الشرط مذكور فى موضعه

وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالتبع ، فهو لاحق بالقسم الأول .

وعلامة الفرق بين القسمين تحرّى قصد الشارع وعدم ذلك ، فكل عمل شارك العاملَ فيه هواه فانظر ، فإن كفّ هواه ومقتضى شهوته عند نهى الشارع ، فالغالب والسابق لمثل هذا أمر الشارع . وهواه تبع . وإن لم يكف عند ورود النهى عليه ، فالغالب والسابق له الهوى والشهوة ، وإذن الشارع تبعٌ لا حكم له عنده . فواطىء زوجته وهى طاهر ، محتمل أن يكون فيه تابعا لهواه ، أو لإذن الشارع . فان حاضت فانكفّ دلّ على أن هواه تبع . وإلا دل على أنه السابق .

فصل

(ومنها) أن اتّباع الهوى طريق إلى المذموم ، وإن جاء فى ضمن المحمود ؛ لأنه إذا تبين أنه مضادٌ بوضعه لوضع الشريعة ، فحيثما زاحم مقتضاها فى العمل كان مخوفاً .

(١) و (٢) أى الأقوى فى الحمل على الفعل ، والذى سبق الى النفس منهما

أما أولا فانه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهى ، لأنه مضاد لها .

وأما ثانياً فانه إذا اتبع واعتيد ، ربما أحدث للنفس ضراوة وأنساً به ، حتى يسرى معها فى أعمالها، ولا سيما وهو مخلوق معها ملصق بها فى الأمشاج . فقد يكون مسبوقا بالامتثال الشرعى فيصير سابقاً له . وإذ صار سابقاً له صار العمل الامتثالى تبعاً له وفى حكمه ، فبسرعةٍ ما يصير صاحبه إلى المخالفة. ودليل التجربة حاكمٌ هنا

وأما ثالثاً فان العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله الالتذاذ بما هو فيه ، والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهوم ، وانفتاح مغاليق العلوم . وربما أكرم ببعض الكرامات ، أو وضع له القبول فى الأرض فانحاش الناس إليه ، وحلقوا عليه ، وانتفعوا به ، وأمُّوه لأغراضهم المتعلقة بدنياهم وأخراهم ، إلى غير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة ، من الصلاة ، والصوم ، وطلب العلم ، والخلوة للعبادة ، وسائر الملازمين لطرق الخير . فاذا دخل عليه ذلك كان للنفس به بهجة وأنس ، وغنى ولذة ، ونعيم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من من ذلك . كما قال بعضهم « لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف » أو كما قال . وإذا كان كذلك فلعل النفس تنزع[1] إلى مقدمات تلك النتائج ، فتكون سابقة للأعمال . وهو باب السقوط عن تلك الرتبة ، والعياذ بالله . هذا وإن كان الهوى فى المحمود ليس بمذموم على الجملة ، فقد يصير إلى المذموم على الإطلاق . ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين ، وأخبار الفضلاء والصالحين . فلا حاجة إلى تقريره ههنا

---

(١) وتشتد رغبتها فى القيام بالصلاة والصيام والخلوة للعبادة ليزداد أنسها وبهجتها ، ولذتها ونعيمها ، وإكرامها بالكرامات وزيادة القبول فى الأرض . وكل هذا هوى خالط المحمود من العمل لكنه قد يسبق الى النفس فيخسر صاحبه مرتبته

فصل

(ومنها) أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالآلة المعدّة لاقتناص أغراضه ، كالمرائى يتخذ الأعمال الصالحة سلما لما فى أيدى الناس . وبيان هذا ظاهر . ومن تتبع مآلات اتباع الهوى فى الشرعيات وجد من المفاسد كثيراً . وقد تقدم فى كتاب الأحكام من هذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات فى أسبابها . ولعل الفرق الضالة المذكورة فى الحديث أصل ابتداعها اتباع أهوائها ، دون توخى مقاصد الشرع

﴿ المسألة الثانية ﴾

المقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة

(فأما المقاصد الأصلية) فهى التى لا حظ فيها للمكلف، وهى الضروريات المعتبرة فى كل ملة . وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هى ضرورية ، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة ، لاتختص بحال دون حال ، ولا بصورة دون صورة ، ولا بوقت دون وقت . لكنها تنقسم إلى ضرورية عينية ، وإلى ضرورية كفائية

«فأما كونها عينية» فعلى كل مكلف فى نفسه. فهو مأمور بحفظ دينه[1] اعتقاداً وعملاً ، وبحفظ نفسه قياماً بضرورية حياته ، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب

(١) يحتاج المقام لبيان القدر الذى لاحظ فيه للنفس من هذه الأمور الخمسة . فحفظ نفسه بألا يعرضها للهلاك كأن يقذف بنفسه فى مهواة ، ودينه بأن يتعلم مايدفع عن نفسه به الشبه التى تورد عليه مثلا ، وعقله بأن يمتنع عما يكون سببا فى ذهابه أو غيبوبته بأى سبب من الأسباب ، ونسله بألا يضع شهوته الا حيث أحل الله حتى تحفظ ، وماله بألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به. وبهذا يظهر قوله (أنه لو فرض اختياره لغير هذه الأمور لحجر عليه) . أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهكذا فهذا من النوع الثانى ، أى المقاصد التابعة التى فيها حظه ، وإن كان ضروريا أيضا كما سيأتى

من ربه اليه ، وبحفظ نسله التفاتاً الى بقاء عوضه فى عمارة هذه الدار ، ورعياً له عن وضعه فى مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة (١) بالرحمة على المخلوق من مائه . وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة . ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه ، ولحيل بينه وبين اختياره . فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ ، محكوماً عليه فى نفسه ؛ وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلى

« وأما كونها كفائية » فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم فى جميع المكلفين ، لتستقيم الأحوال العامة التى لا تقوم الخاصة الا بها . إلا أن هذا القسم مكمل للأول ، فهو لاحق به فى كونه ضروريا ؛ إذ لا يقوم العينى الا بالكفائى . وذلك أن الكفائى قيام بمصالح عامة لجميع الخلق ؛ فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص ، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط ، وإلا صار عينياً ، بل بإقامة الوجود . وحقيقته أنه خليفة الله فى عباده ، على حسب قدرته وما هيئ له من ذلك ؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله ، فضلا عن أن يقوم بقبيلة ، فضلا عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض . فجعل الله الخلق خلائف فى إقامة الضروريات العامة ، حتى قام الملك فى الأرض

ويدلك على أن هذا المطلوب الكفائى مُعرًّى من الحظ شرعا أن القائمين به فى ظاهر الأمر (٢) ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من

(١) صفة للأنساب . وقوله (بالرحمة) متعلق بالعاطفة أى الأنساب التى من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والاحسان

(٢) وانما قال فى ظاهر الأمر لأنه وإن لم يأخذ الأجر من خصوص من ترافعوا اليه ، فانه يأخذه من بيت المال الذى يأتى دخله ممن ترافعوا ومن غيرهم ، الا أن هذا ليس كالأجر الذى يأخذه من أرباب القضايا مباشرة ، فهو لا يؤثر فى ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكما حقا رآه بين المتخاصمين ، كما هو ظاهر

ذلك . فلا يجوز لوال أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم ، ولا لقاضٍ أن يأخذ من المقضى عليه أو له أجرة على قضائه ، ولا لحاكم على حكمه ، ولا لمفت على فتواه ، ولا لمحسن على إحسانه ، ولا لمقرض على قرضه ، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التى للناس فيها مصلحة عامة . ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية ؛ لأن استجلاب المصلحة [١] هنا مؤد الى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة فى نصب هذه الولايات ، وعلى هذا المسلك يجرى العدل فى جميع الأنام ، ويصلح النظام . وعلى خلافه يجرى الجور فى الأحكام ، وهدم قواعد الإسلام . وبالنظر فيه يتبين [٢] أن العبادات العينية لاتصح الاجارة عليها ، ولا قصد المعاوضة فيها ، ولا نيل مطلوب دنيوى بها ، وأن تركها سبب للعقاب والأدب ، وكذلك النظر فى المصالح العامة موجب تركها للعقوبة [٣] ، لأن فى تركها أىّ مفسدة فى العالم .

(وأما المقاصد التابعة) [٤] فهى التى روعى فيها حظ المكلف . فمن جهتها يحصل له مقتضى ماجبل عليه من نيل الشهوات ، والاستمتاع بالمباحات ، وسد

---

(١) أى بأخذ الرشوة أو أجر القضاء وما أشبه ، يؤدى الى مفسدة عامة ، هى الجور وعدم الاستقامة فى تأدية واجبات الولاية والقضاء ، من رعاية العدالة والنصفة بين الناس ، والبعد عن تهمة التحيز

(٢) لأنه مسلوب الحظ فيها ، وليس له الخيرة فى التخلى عنها

(٣) هذا إذا تعين النظر على الشخص ، بوجه من وجوه التعين

(٤) وهى التسببات المتنوعة التى لا يلزم المكلف أن يأخذ بشىء خاص منها ، بل وكل الى اختياره أن يتعلق بما يميل اليه ، وتقوى منته عليه . فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة ، ولا بالتعليم دون الزراعة ، وهكذا من ضروب التسببات التى لايسعها التفصيل . فهذه كلها مكملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها ، لأنها لا تقوم فى الخارج إلا بها . ولو عدمت التابعة رأسا لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها . وفرق آخر ، وهو أن الأصلية واجبة والتابعة مباحة (أى بالجزء كما تقدم فى المسألة الثانية من المباح) وسيأتى له فى المسألة التالية عدها من الضروريات أيضا كالمقاصد الأصلية

الخلاّت . وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قِبل الانسان تحمله على اكتساب ما يحتاج اليه هو وغيره . فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش ، ليحركه ذلك الباعث الى التسبب فى سد هذه الخلة بما أمكنه . وكذلك خلق له الشهوة الى النساء ، لتحركه الى اكتساب الأسباب الموصلة اليها . وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة ، فكان ذلك داعية الى اكتساب اللباس والمسكن . ثم خلق الجنة والنار ، وأرسل الرسل مبينة أن الاستقرار ليس ههنا ، وأنما هذه الدار مزرعة لدار أخرى ، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك ، لكنها تكتسب أسبابها هنا بالرجوع الى ماحده الشارع ، أو بالخروج عنه . فأخذ المكلف فى استعمال الأمور الموصلة الى تلك الأغراض . ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده ، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور ، فطلب التعاون بغيره ، فصار يسعى فى نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره ، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع ، وإن كان كل أحد إنما يسعى فى نفع نفسه .

فمن هذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها . ولو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ ، أو لكلف بها مع سلب الدواعى المجبول عليها ؛ لكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة ، وجعل الاكتساب لهذه الحظوظ مباحاً لا ممنوعا ، لكن على قوانين شرعية هى أبلغ فى المصلحة ، وأجرى على الدوام مما يعدّه العبد مصلحة (واللهُ يَعلَمُ وأنتُمْ لاتعلمون) ولو شاء لمنعَنا فى الاكتساب الأخروى القصدَ الى الحظوظ ، فإنه المالك وله الحجة البالغة ، ولكنه رغّبنا فى القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعد حظيٍّ لنا ، وعجل لنا من ذلك حظوظاً كثيرة نتمتع بها فى طريق ما كلفنا به . فبهذا اللحظ قيل إن هذه المقاصد توابع وإن تلك هى الأصول . فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية . والثانى يقتضيه لطف المالك بالعبيد

﴿ المسألة الثالثة ﴾

قد تحصل إذاً أن الضروريات ضربان :

« أحدها » ما كان للمكلف فيه حظٌّ عاجل مقصود ؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله ، فى الاقتيات ، واتخاذ السكن[1] ، والمسكن ، واللباس ، وما يلحق بها من المتمات ؛ كالبيوع ، والاجارات ، والأنكحة ، وغيرها من وجوه الاكتساب التى تقوم بها الهياكل الانسانية

« والثانى » ما ليس فيه حظ عاجل مقصود[2] ، كان من فروض الأعيان كالعبادات[3] البدنية والمالية : من الطهارة ، والصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والحج ، وماأشبه ذلك ؛ أو من فروض الكفايات ، كالولايات العامة : من الخلافة ، والوزارة ، والنقابة ، والعرافة ، والقضاء ، وإمامة الصلوات ، والجهاد ، والتعليم ، وغير ذلك من الأمور التى شرعت عامة لمصالح عامة إذا فُرض عدمها أوتركُ الناس لها انخرَم النظام

فأما الأول فلما كان للانسان فيه حظ عاجل ، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج اليه ، وكان ذلك الداعى قويا جداً بحيث يحمله قهراً على ذلك ، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه[4] ، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب الندب لاطلب الوجوب . بل كثيراً مايأتى فى معرض

---

(١) أى الزوجة

(٢) انماقال (مقصود) لأن فى فروض الكفاية — كالولاية — حظا عاجلا ، كعزة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، وهكذا مما سيأتى له ، الا أنه غير مقصود شرعا ، بل منهى عنه أشد النهى. وسيأتى له تفسير الحظ المقصود بعد

(٣) وكغير العبادات ، من سائر الضروريات التى ليس فيها حظ عاجل ، كما تقدم ايضاحه

(٤) أما بالنسبة الى غيره كالاقارب والزوجات مما لم يكن الداعى للنفس فيه قويا فسيأتى أن الشارع يوجبه

الإباحة ، كقوله : (وأحَلَّ اللهُ البيع) ، (فإذَا قُضِيَتِ الصلاةُ فانْتَشِرُوا فى الأرْض وَابتَغُوا مِن فَضْلِ الله) ، (ليسَ عَليكم جُناحٌ أن تَبْتَغوا فضلاً مِن رَبِّكم) ، (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زينةَ اللهِ التىأخْرَجَ لعِبادِهِ وَالطيِّبَاتِ مِنالرِّزْق) (كلُوا مِن طيِّباتِ مَارَزَقْنا كم)وما أشبه ذلك ، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعا الترك ، لأثموا ؛ (١) لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب . فهذا من الشارع كالحوالة على مافى الجبلة من الداعى الباعث على الاكتساب. حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعى أوجبه الشرع عينا أو كفاية ؛ كما لو فرض هذا فى نفقة الزوجات والأقارب (٢) ، وما أشبه ذلك .

فالحاصل أن هذا الضرب قسمان : « قسم » يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة ؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة ، « وقسم » يكون القيام بالمصالح فيهبواسطة الحظ فى الغير ؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد ، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة ، كالإجارات والكراء والتجارة وسائر وجوه الصنائع والاكتسابات . فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذلك حظ الغير. خدمة دائرة بين الخلق ، كخدمة بعض أعضاء الانسان بعضا حتى تحصل المصلحة للجميع

ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير ، على طلب حظ النفس المباشر . وهذه حكمة بالغة . ولما كان النظرهكذا ، وكانت جهة الداعى كالمتروكة (٣) إلى مايقتضيه وكان ما يناقض الداعى ليس له خادم (٤) ، بل هو على الضد من ذلك ، أكدت

(١) قد يقال : اذا يكون واجبا كفائيا ، والا لاختل حد الاحكام الخمسة . الا أن يقال : انهذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكل كما تقدم فى الأحكام ، فيصح التأثيم بترك الكل مع كونه مندوبا بالجزء

(٢) فالتكسب لنفقة هؤلاء واجب

(٣) فلم توجب ، بل ندب اليها ، أو ذكرت فى معرض الاباحة

(٤) أى لما كان الداعى هو المتسلط وحده على الانسان ، يدعوه الى طلب

جهة الكف هنا بالزجر والتأديب فى الدنيا ، والإيعاد بالنار فى الآخرة ، كالنهى عن قتل النفس ، والزنى ، والخمر ، وأكل الربا ، وأكل أموال اليتامى وغيرهم من الناس بالباطل ، والسرقة، وأشباه ذلك ؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعى الدخول فى هذه الأشياء

وعلى هذا الحد جرى الرسم الشرعى فى قسم الكفاية من (الضرب الثانى) أو أكثر أنواعه ، فإنَّ عِز السلطان ، وشرف الولايات ، ونخوة الرياسة ، وتعظيم المأمورين للآمر ، مما جبل الإنسان على حبه . فكان الأمر بها جارياً مجرى الندب لا الإيجاب ، بل جاء ذلك مقيداً بالشروط المتوقع خلافها ، وأكَّد النظر فى مخالفة الداعى . فجاء كثير من الآيات والأحاديث فى النهى عما تنزع إليه النفس فيها ؛ كقوله تعالى : (يادَاوُدُ إنَّا جَعلْنَاكَ خَليفَةً فى الأرضِ فاحْكُمْ بينَ الناسِ بالحقِّ ولا تَتَّبعِ الهوَى فيُضِلَّكَ عن سبيلِ الله) الى آخرها . وفى الحديث : « لا تَطْلبِ الإمارَةَ فإنَّكَ إن طلبتْهَا باستشْرافِ نفْسٍ وُكلتَ إليها » أو كما قال .[1] وجاء النهى عن غلول الأمراء ، وعن عدم النصح فى الإمارة [2] ، لما كان هذا كله على خلاف الداعى من النفس . ولم يكن هذا كله دليلاً على عدم الوجوب فى الأصل ؛ بل الشريعة كلها دالة على أنها فى مصالح الخلق من أوجب الواجبات .

المصلحة ودرء المفسدة من أى طريق كان، وكان ماناقض الداعى — وهو مايقتضي عدم الدخول فى طلب مصلحته ودرء مفسدته — ليس له من جهة للطبع مايخدمه ويعين عليه، صار من الحكمة تخفيف وطأة هذا الداعى بالزواجر الشديدة عن السير وراء الداعى فى كل شىء ، ليقف عند حد عدم المساس بحقوق الغير

(١) لفظ الحديث (ياعبد الرحمن بن سمرة لاتسأل الامارة فانك إن أعطيتها عن مسألة وكلت اليها وان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها) وقد تقدم (ج ١ — ص ١٧٧) أما الاستشراف فمذكور فى حديث عمر فى أخذ المال فراجعه

(٢) كحديث (ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه الا لم يرح رائحة الجنة)

وأما قسم الأعيان فلمّا لم يكن فيه حظ عاجل مقصود ، أُكِّدالقصد إلى فعله بالايجاب، ونفيه بالتحريم ، وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية . وأعنى بالحظ المقصود ما كان مقصودَ الشارع بوضعِهِ السببَ ؛ فإنا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لالنُحمد عليها ، ولالننال بهافى الدنيا شرفا وعزاً أو شيئاً من حطامها فإن هذا ضد ما وضعت له العبادات ؛ بل هى خالصة لله رب العالمين (ألا لِلّهِ الدِّين الخالصُ) وهكذا شرعت أعمال الكفاية لاليُنال بها عز السلطان ، ونخوةالولاية وشرف الأمر والنهى ، وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع ، فإن عز المتقى لله فى الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر . وكذلك ظهور العزة فى الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتى تبعاً للعمل المكلف به . وهكذا القيام بمصالح الولاة من حيث لا يقدح فى عدالتهم [1] حسبما حده الشارع غير منكر ولا ممنوع ، بل هو مطلوب متأكد . فكما يجب على الوالى القيام بمصالح العامة ، فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم ان احتاج الى ذلك . وقد قال تعالى : (وَأْمُرْ أهلكَ بالصلاةِ واصْطَبِرْ عليهَا . لانَسْأَلُكَ رِزقًا . نحْنُ نَرْزُقكَ) الآية . وقال : (ومَنْ يتَّقِ اللّهَ يجعلْ لهُ مخرَجاً ويَرْزُقْهُ مِنْ حيثُ لا يَحْتَسِب) وفى الحديث « مَن طَلَبَ العِلم تكفَّلَ اللّهُ برِزقِهِ » [2] الى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله ، سببٌ لإنجاز ما عند الله من الرزق

فصل

فقد تحصل من هذا أن ماليس فيه للمكاف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه

---

(١) بأن يكون ذلك من بيت المال، لابالرشوة ، ولابهدايا الخصوم ؛ ولابأجرمنهم

(٢) تمامه: (من حيث لايحتسب) رواه فى الجامع الصغير عن الخطيب وإسناده ضعيف

حظه بالقصد الثانى من الشارع . وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه[1] العمل المبرأ من الحظ

(و بيان ذلك فى الأول) ماثبت فى الشريعة أولا من حفظ نفسه وماله ، وما وراءذلك من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة ، وجعلهم عمدة فى الشريعة فى الولايات والشهادات و إقامة المعالم الدينية وغير ذلك ، زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السموات لهم ، ووضع القبول لهم فى الأرض ، حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم ، وما يخصون به من انشراح الصدور ، وتنوير القلوب ، و إجابة الدعوات ، والإتحاف بأنواع الكرامات ، وأعظم من ذلك ما فى الحديث مسنداً الى رب العزة : « مَن آذَى لى وَلِيًّا فقدْ بارَزَنى بالمحارَبة »[2]

وأيضاً فاذا كان مَن هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأموره الخاصة به ، فى القيام بمصالحه ونيل حظوظه ، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك ويتكلفوا له بما يفرِّغ باله للنظر فى مصالحهم ، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم ، الى ما أشبه ذلك مما هو راجع الى نيل حظه على الخصوص . فأنت تراه لايعرى عن نيل حظوظه الدنيوية ، فى طريق تجرده عن حظوظه . وماله فى الآخرة من النعيم أعظم

(وأما الثانى) فإن اكتساب الانسان لضرورياته فى ضمن قصده إلى المباحات التى يتنعم بها ظاهر ، فإنَّ أكل المستلذات ، ولباس اللينات ، وركوب الفارهات ونكاح الجميلات ، قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة . وقدمر أن إقامة الحياة — من حيث هو ضرورى ـ لاحظ فيه

---

(١) أى يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذى جعل مما لاحظ فيه ، كاقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها ، فالقسم الذى فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذى لاحظ فيه

(٢) رواه فى الجامع الصغير عن البخارى بلفظ :(من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب)

وأيضاً فإن فى اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والاجارات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق، قياماً بمصالح الغير،[1] وإن كان فى طريق الحظ. فليس فيه — من حيث هو — حظ له يعود عليه منه غرض، إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه. وكونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً فى نفسه. وهكذا نفقته على أولاده وزوجته، وسائر من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل وغير عاقل، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطلوب. والله أعلم

فصل

وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص فى اعتبار حظوظ المكلف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام

« قسم » لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال. وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة

« وقسم » اعتبر فيه ذلك. وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير فى طريق مصلحة الانسان فى نفسه، كالصناعات والحرف العادية كلها. وهذا القسم فى الحقيقة راجع إلى مصلحة الانسان واستجلابه حظه فى خاصة نفسه، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض

و « قسم » يتوسط بينهما، فيتجاذبه قصد الحظ ولحظُ الأمر الذى لاحظ فيه. وهذا ظاهر فى الأمور التى لم تتمحض فى العموم وليست خاصة. ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات، والأذانُ، وما أشبه ذلك. فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ. ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالانسان فى الاكتساب يدخلها الحظ. ولا تناقض فى هذا، فإن جهة الأمر بلا حظ غير وجه الحظ، فيؤمر انتداباً أن يقوم به

---

(١) أى فكما أن فيه الضرورى العينى، فيه الضرورى الكفائى

لاحظ ، ثم يبذل له الحظ فى موطن ضرورة أو غير ضرورة ، حين لا يكون ثم قائم بالانتداب . وأصل ذلك فى والى مال اليتيم قوله تعالى : (ومَن كانَ غَنيّاً فَلْيستعْفِفْ ومن كان فقيراً فلْيأكُلْ بالمعروف) وانظر ما قاله العلماء فى أجرة القسّام والناظر فى الأحباس والصدقات الجارية ، وتعليم العلوم على تنوعها . ففى ذلك ما يوضح هذا القسم

﴿ المسألة الرابعة [1] ﴾

ما فيه حظ العبد محضاً — من المأذون فيه — يتأتى تخليصه من الحظ ، فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً ، فإنه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به . فإذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد ، صار مجرداً من الحظ . كما أنه إذا لبى الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه ، تجرد عن الحظ . وإذا تجرد من الحظ ساوى [2] مالا عوض عليه شرعاً ، من القسم الأول الذى لاحظ فيه للمكلف

وإذا كان كذلك فهل يلحق به فى الحكم لمّا صار ملحقاً به فى القصد ؟ هذا

---

(١) ان قلت إنه كان الأنسب للمؤلف أن يؤخر هذه المسألة ويضمها الى مسائل القسم الثانى من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكلف نفسه ، ولا يدرجها فى مسائل هذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف ، لأنها ترجع الى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف ، ثم يكون النظر فى أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكم ما كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيما ولى عليه ؟ أم يبقى حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيما تحت يده ؟ قلنا : بل المقصود من المسألة هذا الأخير ، وهو الوجهان من النظر ، فانهما أنسب بمقام النوع الرابع الذى نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثانى الآتى . وأما أول المسألة فمقدمة فقط

(٢) أى فى القصد

مما ينظر فيه . ويحتمل وجهين (١) من النظر :

﴿ أحدها ﴾ أن يقال إنه يرجع فى الحكم الى ما ساواه فى القصد ؛ لأن قسم الحظ هناقد صار عين القسم الأول بالقصد ، وهو القيام بعبادة من العبادات مختصة بالخلق فى إصلاح أقواتهم ومعايشهم ، أو(٢) صار صاحبه على حظ من منافع الخلق يشبه الخزّان على أموال بيوت الأموال ، والعمال فى أموال الخلق . فكما لا ينبغى لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضاً على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به ، كذلك ههنا لا ينبغى له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت يده ، كما يقتطع الوالى ما يحتاج اليه من تحت يده بالمعروف . وما سوى ذلك يبذله من غير عوض إما بهدية أو صدقة أو إرفاق أو إعراء أو ما أشبه ذلك ، أو(٣) يعد نفسه فى الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير ، لأنه لما صار كالوكيل على

(١) ظاهر كلامه هنا أن كلا من الوجهين جار بعد تسليم الخلوص من الحظ ، وأن هذا أمر لانزاع فيه ، إنما البحث فى أنه هل يحكم لمن هذا شأنه بحكم العمل فى قسم ما لاحظ فيه ، أى فلا يأخذ عوضا ويكون كقسم مالاحظ فيه بنوعيه العينى والكفائى ؟ هذا هو ظاهر كلامه وجعله الاستفهام خاصا بمسألة الالحاق فى الحكم فكأنه سلم جميع ماقبل الاستفهام، مع أنه سيقول فى تقرير الوجه الثانى (فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ) وقال أيضا (إذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لايساوى الأول فى امتناع الحظوظ جملة) وقد كان هذا مسلما فى صدر المسألة ولم يدخل فيه شكا ولا استفهاما، مع أنه بمقتضى تقريره الآتى يكون هذا بل وما قبله من قوله (تجرد عن الحظ) كل هذا يليق به أن يدرج فى موضوع النظر

(٢) لعل التنويع إشارة الى النوعين السابقين فيما لاحظ فيه ، وتقدم أنهما إما عبادة بدنية أو مالية ، وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين. ويدل عليه قوله : (على ما ولى عليه ولا على ما تعبد به).

(٣) لعلها واو عطف على يقتطعه إذ هما قسم واحد كما سيجىء له. نعم قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته، ولكن هذا ليس بمراد بدليل السباق واللحاق

غيره والقيّم بمصالحه عدّ نفسه مثل ذلك الغير ، لأنها نفسٌ مطلوبٌ إحياؤها على الجملة

ومثل هذا محكى التزامه عن كثير من الفضلاء ، بل هو محكى عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، فانهم كانوا فى الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات ، لكن لا ليدخروا لأنفسهم ، ولا ليحتجنوا أموالهم ، بل لينفقوها فى سبيل الخيرات ، ومكارم الأخلاق ، وماندب الشرع اليه ، وماحسنته العوائد الشرعية . فكانوا فى أموالهم كالولاة على بيوت الأموال . وهم فى كل ذلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم . فهذا وجه يقتضى أنهم لمّا صاروا عاملين لغير حظ ، عاملوا هذه الأعمال معاملة مالاحظ فيه ألبتة

ويدل على أن هذا مراعى على الجملة (١) — وإن قلنا بثبوت الحظ — أنّ طلب الانسان لحظه حيث أذن له لابد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين ، فإنّ طلب الحج إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية ، وانتفاء الموانع الشرعية ، ووجود الأسباب الشرعية على الاطلاق والعموم ، وهذا كله لا حظّ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به ، فقد خرج فى نفسه عن مقتضى حظه . ثم إن معاملة الغير فى طريق حظ النفس تقتضى ما أمر به من الإحسان اليه فى المعاملة ، والمسامحة فى المكيال والميزان ، والنصيحة على الإطلاق ، وترك الغش كله ، وترك المغابنة غبناً يتجاوز الحد المشروع ، وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً فيكون طريقاً إلى الإثم والعدوان ، الى غير ذلك من الأمور التى لا تعود على طالب حظه بحظ أصلا . فقد آل الأمر فى طلب الحظ الى عدم الحظ (٢)

---

(١) أى أن مافيه حظ عومل معاملة مالاحظ فيه على الجملة ، لا التفصيل ، لأنه قيد فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة ، حتى أن الحظ الباقى له بعدها اضمحل بجانبها وصار مغمورا فى ثناياها

(٢) أى على الجملة

هذا والانسان بعدُ فى طلب حظه قصداً . فكيف إذا تجرد عن حظه فى أعماله ؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحرى[١] المشروع فى الأعمال ، لا بالنسة إلى العبادات ولا إلى العادات ، وهو مجمع عليه ، فكذلك فيما صار بالقصد كذلك

وأيضاً فإنَّ فَرَض هذا القصد لا يتصور مع فرض طلب الحظ . واذا كان كذلك فهى[٢] داخلة فى حكم مالا يتم الواجب إلا به . فإن ثبت أنه مطلوب بما يقتضى سلب الحظ[٣] ، فهو مطلوب بما لا يتم ذلك المطلوب إلا به ، سواء علينا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا . فحكمه على الجملة لا يعدو أن يكون حكم ماليس فيه حظ ألبتة . وهذا[٤] ظاهر . فالشارع قد طلب النصيحة مثلا طلباً

---

(١) أى على فعل مالاحظ فيه بقسميه

(٢) أى المسألة داخلة فى نظير (ما لايتم الخ) يعنى ولا يتم كونه مسلوب الحظ إلا إذا أخذ حكم مالاحظ فيه

(٣) أى مطلوب بتخليص العمل لله ، فلا يتم ذلك إلا اذا أخذ حكم ما لاحظ فيه ابتداء ، وهو القسم العبادى وقسم الولاية العامة، لأنه اذا كان حراً فى تصرفاته المالية وغيرها فلا يكون مسلوب الحظ ويبقى الكلام فى قوله (سواء أقلنا أنه مطلوب شرعا أم لا) فانه إذا لم يكن الطلب شرعيا ولو من باب المكارم ومحاسن الشيم ، فلا وجه للبحث برمته ، لأن الغرض أنه اذا خلص الانسان قصده فى الاعمال ذات الحظ . وأخذها على أنها امتثال صرف أو نيل هدية الله فهل يطلب منه أن يكون كمن يعمل فى القسم الثانى وهو ما لاحظ فيه فلا يأخذ إلا ما يكفيه من ماله، أو أنه مع هذا يبقى حرا فى المال وغيره يدخر منه وينفق حسبما يراه فاذا لم يكن الكلام فى الطلب الشرعى ضاع البحث وصار مما لا محصل له وسيأتى له فى آخر المسألة أن ذلك بالزامهم لأنفسهم لا باللزوم الشرعى الواجب ابتداء ، أى فهو حال شرعى ومقبول شرعا وان لم يكن بتكليف الشارع

(٤) راجع للمقيس عليه وهو مالاحظ فيه ابتداء يريد بهبيانه وضرب الأمثال له وليس غرضه بيان المدعى المقيس بضرب الامثال له ، وإن كان هذا هو الذى كان منتظرا تتميما للوجه الأول من النظر . ومن ذلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لأكثر من ضرب الأمثال بأعمال بعض الصحابة . وسيأتى أنها معارضة بأفعالهم أيضا فى نفس باب الأموال وادخارها

جازما بحيث جعله الشارع عمدة الدين ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « الدين النصيحة »[1] وتوعد على تركه فى مواضع . فلو فرضنا توقفها على العوض أو حظ عاجل ، لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح . وذلك يؤدى الى أن لايكون طلبها جازما . وأيضاً الإيثار مندوب اليه ممدوح فاعله . فكونه معمولا به على عوض لايتصور أن أن يكون إيثاراً ، لأن معنى الايثار تقديم حظ الغير على حظ النفس . وذلك لا يكون مع طلب العوض العاجل . وهكذا سائر المطلوبات العادية والعبادية. فهذا وجه نظرى فى المسألة يمكن القول بمقتضاه

﴿ والوجه الثانى ﴾ أن يقال إنه يرجع فى الحكم إلى أصله من الحظ ، لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه فى عمله ، وجعله المقدم على غيره ؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائغاً ، وكان له أن يدخره لنفسه ، أو يبذله لمصلحة نفسه فى الدنيا أو فى الآخرة . فهى هدية الله اليه ، فكيف لايقبلها ؟ وهو وإن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع ، فانما أخذ ما جعل له فيه حظ ، ومن حيث جعل له ، وبالقصد الذى أبيح له القصد اليه . وأيضا[2] فالحدود الشرعية وإن لم يكن له فى العمل بمقتضاها حظ ، فهى وسيلة وطريق الى حظه ، فكما لم يحكم للمقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هذه المسألة ، من أخذ الانسان ما ليس

---

(١) رواه البخارى فى التاريخ عن ثوبان ، والبزار عن ابن عمر باسناد صحيح (الجامع الصغير)

(٢) رد لقوله فى الوجه السابق : (إن طلب مافيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التى لاحظ فيها) ، فينتفى أن يكون فيه الحظ ، فيرد عليه هنا بأن هذه الحدود ان هى إلا وسيلة الى حصول حظه ، وليس بلازم أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة ، ألا ترى أن مافيه حظ الشخص بالقصد الاول ، كأنواع الحرف والتجارات والمعاوضات لايصل الشخص فيها الى غرضه الا بطريق نفع الغير ، ومع ذلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان فى طريقها من مصلحة الغير ، وعد مما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض .

له فى العمل بحظ لأنه وسيلة [1] الى حظه كالمعاوضات ، فكذلك لا يحكم هنا للمأذون فيه من الحظ بحكم ما توسل به اليه

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيراً يدخرون الأموال لمصالح أنفسهم ، ويأخذون فى التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون اليه فى أنفسهم خاصة ، ثم يرجعون الى عبادة ربهم ، حتى إذا نفد ما اكتسبوه عادوا الى الاكتساب . ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه [2] ، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم ، وإن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث التعفف والقيام بالعبادة ، فذلك لا يخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم

وما ذكر أولا عن السلف الصالح ليس بمتعين فيما تقدم ؛ لصحة حمله على أن المقصود بذلك التصرف حظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم ؛ فيعملون فى دنياهم على حسب ما يسعهم من الحظوظ ، ويعملون فى أخراهم كذلك . فالجميع مبنى على إثبات الحظوظ . وهو المطلوب . وإنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ماحد الشارع ، من غير تعد يقع فى طريقها .

وأيضا فإنما حُدَّت الحدود فى طريق الحظ ، أن لا يخل الانسان بمصلحة غيره فيتعدى ذلك الى مصلحة نفسه [3] فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجرى المصالح على أقوم سبيل ، بالنسبة الى كل أحد فى نفسه . ولذلك قال تعالى : (مَنْ عَمِلَ صالِحاً فلِنَفسِهِ وَمَن أساءَ فَعَلَيْها) وذلك عامّ فى أعمال الدنيا والآخرة .

---

(١) وان كان مما فيه مصلحة الغير ، الا انها جاءت بطريق العرض ، فلم يأخذ المقصد حكم هذه الوسيلة

(٢) أى الذى شرحه فيما سبق ، ودلل عليه بعمل الصحابة

(٣) لان الاخلال بمصلحة الغير يعود بالاخلال على مصلحة النفس ، بسبب العقوبات والزواجر وقيم المتلفات ، وغيرها من المصائب والنوازل التى تنزل بسبب الارتكابات والمخالفات . وقد أباح الله لمن اعتدى عليه أن يجازى المعتدى بمثل ما اعتدى ، فالاخلال بمصلحة الغير يعود بالاخلال على مصلحة النفس

وقال : (فَمَنْ نَكَثَ فإنما ينكُثُ على نفسِهِ) وفى أخبار النبى صلى الله عليه وسلم بعد ذكر الظلم وتحريمه : « ياعبادى إنما هِيَ أعمالُكُم أُحصِيها لكم ثم أوفيكم إياها »[1] ولا يختص مثل هذا بالآخرة دون الدنيا . ولذلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذنوبه ، لقوله : (وما أصابكم من مُصيبة فبما كسبَتْ أيْدِيكم) وقال : (فمنِ اعتدَى عليكم فاعْتَدوا عليه بِمثلِ ما اعتدَى عليكم)

والأدلة على هذا تفوت الحصر . فالإنسان لاينفك عن طلبه حظه فى هذه الأمور التى هى طريق الى نيل حظه . وإذا ثبت هذا تبين أن هذا القسم لايساوى الأول فى امتناع الحظوظ العاجلة جملة .

وقد يمكن الجمع بين الطريقين ؛ وذلك أن الناس فى أخذ حظوظهم على مراتب :

(منهم) من لايأخذها إلا بغير تسببه[2] : فيعمل العمل أو يكتسب الشىء فيكون فيه وكيلا على التفرقة على خلق الله بحسب ماقدر ، ولا يدخر لنفسه من ذلك شيئاً ، بل لا يجعل من ذلك حظاً لنفسه من الحظوظ ، إما لعدم تذكره لنفسه ، لاطّراح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى ، وإما قوة يقين بالله ، لأنه عالم به وبيده ملكوت السموات والأرض ، وهو حسبه فلا يخيبه ، أو عدم التفات الى حظه ، يقينا بأن رزقه على الله ، فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه ، أو أنفة من الالتفات الى حظه مع حق الله تعالى ، أو لغير ذلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال . وفى مثل هؤلاء جاء : (وَيُؤْثِرُونَ على أَنفسِهِمْ وَلَوْ كانَ بِهِمْ خَصاصة)

---

(١) رواه مسلم

(٢) أى أنه لايأخذ شيئاً جاء بتسببه ، بل يجعل ذلك لغيره ، فكل ما سيق إليه بالتسبب يجعله للخلق . فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل ليده من ذلك من محض الفضل ، وأنه كوكيل على تصريفه فقط وليس له منه شىء . وهذه أعلى المراتب . ومابعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج ، وهو أقل من هذا

وقد نقل عن عائشة رضى الله عنها أن ابن الزبير بعث لها بمال فى غرارتين — قال الراوى أراه ثمانين ومائة ألف — فدعت بطبق ، وهى يومئذ صائمة ، فجعلت تقسمه بين الناس ، فأمست وما عندها من ذلك درهم ؛ فلما أمست قالت : « ياجارية هَلُمِّى أفطرِى » فجاءتها بخبز وزيت ، فقيل لها : أما استطعت فيما قسمت أن تشترى بدرهم لحما تفطرين عليه ؟ فقالت : لاتُعَنِّينى ! لو كنتِ ذكَّرتنى لفعلت . وخرّج مالك أن مسكينا سأل عائشة وهى صائمة ، وليس فى بيتها إلا رغيف ، فقالت لمولاة لها : أعطيه اياه . فقالت ليس لك ما تفطرين عليه . فقالت : أعطيه اياه . قالت ففعلتُ . فلما أمسينا أهدَى لنا أهلَ بيت أو انسانٌ ما يُهدَى لنا(١) شاة وكفنها ، فدعتنى عائشة فقالت : كلى من هذا . هذا خير من قرصك . وروى عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهى ترقع ثوبها ؛ وباعت مالها بمائة ألف وقسمته ، ثم أفطرت على خبز الشعير . وهذا يشبه الوالى على بعض المملكة ، فلا يأخذ إلا من المَلِك ؛ لأنه قام له اليقين بقَسْم الله وتدبيره مقام تدبيره لنفسه . ولا اعتراض على هذا المقام بما تقدم ؛ فإن صاحبه يرى تدبير الله له خيراً من تدبيره لنفسه . فإذا دبَّر لنفسه انحط عن رتبته الى ماهو دونها . وهؤلاء هم أرباب الأحوال

(ومنهم) من يعدّ نفسه كالوكيل على مال اليتيم ؛ إن استغنى استعفّ ، وان احتاج أكل بالمعروف . وما عدا ذلك صرفه كما يصرف مال اليتيم فى منافعه فقد يكون فى الحال غنياً عنه ، فينفقه حيث يجب الانفاق ، ويمسكه حيث يجب الامساك ، وان احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له ، من غير إسراف ولا إقتار . وهذا أيضا براءة من الحظوظ فى ذلك الاكتساب ، فإنه لو أخذ بحظه لحابى نفسه دون غيره ، وهو لم يفعل ، بل جعل نفسه كآحاد الخلق . فكأنه قسّام فى الخلق يعد نفسه واحدا منهم .

---

(١) لعل الأصل (مالا يهدى لنا) أى أهدى لنا شيئاً ما جرت العادة أن يهدى لنامثله فى عظمه . وقوله (شاة) بدل من ما

وفى الصحيح عن أبى موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن الأشْعَرِيِّينَ إذا أرْمَلوا فى الغزْوِ أوْ قلَّ طعامُ عِيالهم بالمدينة ، جمعوا ما كان عندهم فى ثوبٍ واحدٍ ، ثم اقتسموه بينهم فى إناء واحد . فهُم منّى وأنا منهم » (١). وفى حديث (٢) المواخاة بين المهاجرين والأنصار هذا (٣). وقد كان عليه الصلاة والسلام يفعل فى مغازيه من هذا ما هو مشهور . فالإيثار بالحظوظ محمود (٤) غير مضاد لقوله عليه الصلاة والسلام: « ابْدَأْ بنفسِكَ ثم بِمَنْ تَعُولُ » (٥) بل يحمل على الاستقامة فى حالتين .

(١) رواه الشيخان (تيسير)

(٢) عن عاصم بن الأحول قال قلت لأنس رضى الله عنه : أبلغك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لا حلف فى الاسلام) فقال :(قد حالف النبى صلى الله عليه وسلم بين قريش والانصار فى داره) أخرجه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود وعنده (فى دارنا مرتين أو ثلاثا) (تيسير)

(٣) فانهم عرضوا على المهاجرين أن يقاسموهم فى مالهم بل ونسائهم ، فأبوا عليهم واشتغلوا بالزرع والتجارة

(٤) وهو حاصل فى أهل المرتبتين المذكورتين كما سيوضحه ، وقوله (ما أخذوا لأنفسهم) هذا فى أهل المرتبة الثانية

(٥) الحديث مع شهرته على الألسنة لم نقف عليه بهذا اللفظ وغاية ما وصلنا اليه ما رواه الشافعى فى مسنده (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان له فضل فليبدأ مع نفسه بمن يعول الخ) وما رواه فى راموز الحديث عن احمد ومسلم والطبرانى عن جابر بن سمرة (إذا أعطى أحدكم خيراً فليبدأ بنفسه وأهل بيته) وما روى فيه أيضا عن احمد ومسلم وأبى داود والنسائى عن جابر (إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فان كان فضل فعلى عياله فان كان فضل فعلى ذى قرابته فان كان فضل فهاهنا وهاهنا) وقد احتج أكثر الفقهاء بحديث مسلم (ابدأ بنفسك فتصدق عليها فان فضل شىء فلأهلك فان فضل عن أهلك شىء فلذى قرابتك فان فضل عن ذى قرابتك شىء فهكذا وهكذا) يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك وهناك حديث آخر رواه الشيخان جاء فيه (اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول).

فهؤلاء والذين قبلهم لم يقيدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة ، وماأخذوا لأنفسهم لا يعد سعياً فى حظ ؛ إذ للقصد اليه أثر ظاهر ، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره ، ولم يفعل هنا ذلك ، بل آثر غيره على نفسه ، أو سوّى نفسه مع غيره . وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء برآء من الحظوظ ، كأنهم عدّوا أنفسهم بمنزلة من لم يجعل له حظ . وتجدهم فى الإجارات والتجارات لايأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة ، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسبا لغيره لاله . ولذلك بالغوا فى النصيحة فوق مايلزمهم ؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لا لأنفسهم . فأين الحظ هنا؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم — وإن جازت — كالغش لغيرهم. فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكما بالقسم الأول ، بإلزامهم أنفسهم لا باللزوم الشرعى الواجب ابتداء

(ومنهم) من لم يبلغ مبلغ هؤلاء بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن وامتنعوا مما منعوا منه ، واقتصروا على الانفاق فى كل مالهم اليه حاجة . فمثل هؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حظوظ ، لكن مأخوذة من حيث يصح أخذها . فإن قيل فى مثل هذا إنه تجرّدٌ عن الحظ ، فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم ، تحرزاً ممن يأخذها غير ملاحظ للأمر والنهى . وهذا هو الحظ المذموم ، إذا لم يقف دون ماحد له ، بل تجرأ كالبهيمة لا تعرف غير المشى فى شهواتها . ولا كلام فى هذا ، وإنما الكلام فى الأول ، وهو لم يتصرف إلا لنفسه فلا يجعل فى حكم الوالى على المصالح العامة على المسلمين ، بل هو وال على مصلحة نفسه. وهو من هذا الوجه ليس بوال عام ، والولاية العامة هى المبرأة من الحظوظ ، فالصواب — والله أعلم — أن أهل هذا القسم معاملون حكما بما قصدوا من استيفاء الحظوظ ، فيجوز لهم ذلك ؛ بخلاف[1] القسمين الأولين ، وهما من لايأخذ بتسبب أو يأخذ به لكن على نسبة القسمة ونحوها

(١) فلا يجوز لهما ، بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهدا وكالا فى الأحوال ، لابتكليف الشرع

﴿ المسألة الخامسة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية فإما على المقاصد الأصلية ، أو المقاصد التابعة . وكل قسم من هذين فيه نظر وتفريع . فلنضع فى كل قسم مسألة

فاذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها فى العمل ، فلا إشكال فى صحته وسلامته مطلقا ، فيما كان بريئاً من الحظ[1] وفيما روعى فيه الحظ ؛ لأنه مطابق لقصد الشارع فى أصل التشريع ، إذ تقدم أن المقصود الشرعى فى التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله ، وهذا كاف هنا

وينبنى عليه قواعد وفقه كثير :

﴿من ذلك﴾ أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب الى إخلاص العمل وصيرورته عبادة ، وأبعد عن مشاركة الحظوظ التى تغبّر فى وجه محض العبودية .

وبيان ذلك أن حظ الانسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه ؛ على قولنا إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفات اليه ، إنما هو مجرد تفضل امتن الله به ؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد ، وهو أيضاً جار على القول بالوجوب العقلى ، فمجرد قصد الامتثال للأمر والنهى أو الأذن[2] كاف فى

---

(١) أى رأسا كالعبارات الصرفة ، أو كان مما فيه الحظ بالعرض . فلا ينافى أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها مما لاحظ فيها للمكلف ويشير اليه قوله بعد (ثم يندرج حظه فى الجملة) إلا أن يقال إن مافيه الحظ اذا خلصه العامل من الحظ كان كالمقاصد الأصلية ، ويأتى للكلام تتمة

(٢) ذكر الاذن بعد ذكر الامر والنهى يقتضى أنه بمعنى الاباحة وليس هذا من المقاصد الأصلية ، لأنها — كما تقدم — الواجبات عينية أو كفائية ، فلوحذفه كان أليق بالمقام ، ويدل عليه أيضا قوله (وفعله واقع على الضروريات وماحولها) إلا أن يقال أنه تقدم له فى المسألة الرابعة أن ما فيه الحظ يعنى وهو من المقاصد التابعة يتأتى تخليصه من الحظ ويساوى ما كان مأموراً به ، على ما سبق فى تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها وكما يأتى له فى الفصل الأول حيث يقول

حصول كل غرض فى التوجه الى مجرد خطاب الشارع . فالعامل على وفقه ملبّيا له برىء من الحظ . وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه فى الجملة ، بل هو المقدم شرعا على الغير .

فاذا اكتسب الانسان امتثالا للأمر ، أو اعتباراً بعلة الأمر ، وهو القصد الى إحياء النفوس على الجملة وإماطة الشرور عنها ، كان هو(١) المقدم شرعا : « ابْدَأْ بنفسِكَ ثم بِمَن تَعُول » ، أو كان قيامه بما قام به قياما بواجب مثلا . ثم نظره فى ذلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض ، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها ، أو بحياة من تحت نظره . وقد يتسع نظره فيكتسب ليحيي به من شاء الله . وهذا أعم الوجوه وأحمدها وأعودها بالأجر ، لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة ، وتقع نفقته حث لم يقصد ، ويقصد غير ما كسب ، وإن كان لايضره(٢) أنه لم يكل التدبير الى ربه . وأما الثانى فقد جعل قصده وتصرفه فى يد من هو على كل شىء قدير ، وقصدَ أن ينتفع بيسيره عالم كبير لايقدر على حصره . وهذا غاية فى التحقق بإخلاص العبودية ، ولايفوته من حظه شىء

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد يفوته معها جل هذا أو جميعه ، لأنه إنما يراعى مثلا زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذلك . وهذا — وإن كان جائزاً — فليس بعبادة ولا روعي فيه قصد

(ان البناء على المقاصد الاصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات) وفى الفصل الثانى يقول (ان البناء على المقاصد الأصلية ينقل الاعمال الى أحكام الوجوب)

(١) إشارة الى قوله (ثم يندرج حظه فى الجملة) وقوله : أو كان قيامه الخ اشارة الى قوله (وفعله واقع على الضروريات وما حولها)

(٢) فى أنه قام بواجب شرعى وأنه محمود أيضا

الشارع الأصلي ، وهو منجر [١] معه . ولو روعى قصد الشارع لـكان العمل امتثالا، فيرجع الي التعلق بمقتضى الخطاب كما تقدم. فإذا لم يراع لم يبق إلا مراعاة الحظ خاصة هذا وجه

ووجه ثان أن المقاصد الأصلية راجعة إما الى مجرد الأمر والنهى [٢] من غير نظر فى شيء سوى ذلك ، وهو — بلا شك — طاعة للآمر وامتثال لما أمر لا داخلة فيه . وإما الى مافهم من الأمر من أنه عبداستعمله سيده فى سخرة عبيده ، فجعله وسيلة وسبباً الى وصول حاجاتهم اليهم كيف يشاء . وهذا أيضاً لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر ، فهو عامل بمحض العبودية ، مسقط لحظه فيها ، فـكأن السيد هو القائم له بحظه . بخلاف العامل لحظه فإنه لما لم يقم بذلك من حيث مجرد الأمر ، ولا من حيث فهم مقصود الأمر ، ولـكنه قام به من جهة استجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ ، فهو إن امتثل [٣] الأمر فمن جهة نفسه ،

---

(١) أى فهو وان كان عمله موافقا لقصد الشارع ولم يخالفه ، الا أنه لم يراع ذلك فى عمله حتى يكون خارجا عن داعية هواه ، أى أنه لم يعمل التفاتا لمقتضى خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو إذنا ، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النظر عن الخطاب

(٢) لم يذكر هنا ما يتعلق بالمباح فيقول : أو توجهه للخطاب بالاذن ، وقد ذكر الاذن فى الوجه الأول ، واحتجنا فيه الى التكلف لتصحيح الـكلام بجعله داخلا فى المقاصد الأصلية ، على أنه فى الأول أيضا عند قوله (فاذا اكتسب الانسان امتثالا للأمر الخ) لم يذكر الاذن . ومحصل الفرق بين هذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الأمر احياء النفوس واماطة الشرور عنها ، وهنا جعل الحـكمة أنه عبد سخره سيده فى مصلحة عبيده وجعله وسيلة لايصال حاجاتهم اليهم ولم يقل هنا (انه يكون مقدما) بل قال (فـكأن السيد هو القائم له بحظه) فهل يعتبر هذا وذاك فيما به التغاير بين الوجهين ؟ تأمل

(٣) هو بهذا المعنى يكون فعله فعلا لمباح بدون نية لشيء سوى حظه، ومثل هذا لايقال فيه إنه امتثل الأمر . بل وافقه ، لأن الامتثال يحتاج للقصد والنية ويدل عليه قوله (والتعبد بذلك منتف)

فالإخلاص على كماله مفقود فى حقه، والتعبد بذلك العمل منتف؛ وإن لم يمتثل الأمر فذلك أوضح فى عدم القصد الى التعبد، فضلا عن أن يكون مخلصاً فيه. وقد يتخذ الأمر والنهى عاديين لاعباديين، إذا غلب عليه طلب حظه. وذلك نقص

ووجه ثالث وهو أن القائم على المقاصد الأوَل قائم بعبء ثقيل جداً، وحمل كبير من التكليف لايثبت تحته طالب الحظ فى الغالب، بل يطلب حظه بما هو أخف، وسبب ذلك أن هذا الأمر (١) حالة داخلة على المكلف شاء أو أبى، يهدى الله اليها من اختصه بالتقريب من عباده. ولذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف. وقد قال تعالى: (إنا سَنُلْقِي عليكَ قَوْلاً ثَقِيلاً) فمثل هذا لايكون إلا مع اختصاص زائد. بخلاف طالب الحظ فانه عامل بنفسه. وغيرُ مستويين فاعلٌ بربّه وفاعلٌ بنفسه. فالأول محمول، والثانى عاملٌ بنفسه. فلذلك قلما تجد صاحب حظ يقوم بتكليف شاق. فإن رأيت من يدعى تلك الحال فاطلبه بمطالب أهل ذلك المقام، فإن أوفى به فهو ذاك، وإلا علمت أنه متقوّل قلما يثبت عند ما ادّعى. وإذا ثبت أن صاحب المقاصد الأوَل محمول، فذلك أثر من آثار الإخلاص، وصاحب الحظ (٢) ليس بمحمول ذلك الحمل إلا بمقدار ما نقص عنده حظه. فإذا سقط حظه ثبت قصده فى المقاصد الأول، وثبت له الإخلاص، وصارت أعماله عبادات

فإن قيل: فنحن نرى كثيراً ممن يسعى فى حظه وقد بلغ الرتبة العليا فى أهل الدين. بل قد جاء عن سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم أنه كان يحب الطيب والنساء والحلواء والعسل، وكان تعجبه الذراع ويستعذب له الماء، وأشباه ذلك

---

(١) هو القيام على المقاصد الأول. وقوله (الأول محمول) أى له حامل وباعث قوى من جهة سيده، يحفزه على القيام بشاق الأعمال فيستريح لها

(٢) أى الذى خلط فى عمله بين الحظ وبين الالتفات الى الامتثال، ليس له من هذا المقام الا بمقدار قلة مراعاته للحظ. وسيقول فى آخر الفصل (وأن المقاصد التابعة أقرب الى عدم الاخلاص ولا أنفيه)

مما هو اتّباع لحظ النفس ؛ إذ كان لايمتنع ممايشتهيه من الحلال ، بل كان يستعمله إذا وجده . وقد بلغ الرتبة العليا فى أهل الدين ، وهو أتقى الخلق وأزكاهم ، وكان خُلقه القرآن . فهذا فى هذا الطرف . ونرى أيضاً كثيرا ممن يسقط حظ نفسه ، ويعمل لغيره أو فى مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقاً فى عمله ، ومع ذلك فليس له فى الآخرة من خلاق ؛ ككثير من رهبان النصارى وغيرهم ، ممن تزهّد وانقطع عن الدنيا وأهلها ، ولم يلتفت اليها ولا أخطرها بباله ، واتخذ العبادة والسعى فى حوائج الخلق دأباً وعادة ، حتى صار فى الناس آية ، وكلُّ ما يعمله مبنى على باطل محض ، وبين هذين الطرفين وسائط لا تحصى تقرب من الفريقين

فالجواب من وجهين :

(أحدهما) أن مازعمت ظواهر . وغائبات الأمور قد لا تكون معلومة . فانظر ما قاله الإسكاف فى فوائد الأخبار فى قوله عليه الصلاة والسلام : « حُبِّبَ إلىَّ من دُنْياكم ثلاث » (١) يلحُ لك من ذلك المطلع خلافُ ما توهمت من طلب الحظ الصرف الى طلب الحق الصرف . ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة ، وهى أعلى العبادات بعد الإيمان ، وهكذا يمكن أن يقال فى سواها .

وأيضا فان لايلزم من حب الشىء أن يكون مطلوبا بحظ ؛ لأن الحب أمر باطن لايملك . وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ ، دون أن يتناوله من حيث الأذن ؟ وهذا هو عين البراءة من الحظ . وإذا تبين هذا فى القدوة الأعظم صلى الله عليه وسلم تبين نحوه فى كل مقتدى به ممن اشتهرت ولايته

وأما الكلام عن الرهبان فلا نسلم أنها مجردة من الحظ ، بل هى عين الحظ واستهلاك فى هوى النفس ، لأن الانسان قد يترك حظه فى أمر الى حظ هو أعلى منه ؛ كما ترى الناس يبذلون المال فى طلب الجاه لأن حظ النفس فى الجاه أعلى ،

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٩)

و يبذلون النفوس فى طلب الرياسة حتى يموتوا فى طريق ذلك . وهكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم فانها أعلى . وحظّ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والجاه القائم فى الناس من أعظم الحظوظ التى يستحقر متاع الدنيا فى جنبها . وذلك أول (١) منهى فى مسألتنا . فلا كلام فيمن هذا شأنه . ولذلك قالوا حب الرياسة آخر ما يخرج من رءوس الصديقين . وصدقوا

(والثانى) أن طلب الحظوظ قد يكون مبرءاً من الحظوظ ، وقد لا يكون كذلك . والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع أولا . فإن كان أمر الشارع فهو الحظ المبرأ المنزه ؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره . فكما يكون فى مصالح غيره مبرءاً عن الحظ ، كذلك يكون فى مصالح نفسه وذلك بمقتضى القصد الأول ، وهذا شأن من ذكر فى السؤال . ولا يعد مثل هذا حظاً ولا سعياً فيه بحسب القصد ؛ لأن القصد التابع اذا كان الباعث عليه القصد الأصلى كان فرعا من فروعه ، فله حكمه ، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول فإنه سعى فى الحظ . وليس ما نحن فيه هكذا

وأما شأن الرهبان ومن أشبههم فقد يتفق لهم هذه الحالة وإن كانت فاسدة الوضع ، فينقطعون فى الصوامع والديارات ، و يتركون الشهوات واللذات ، و يسقطون حظوظهم فى التوجه الى معبودهم ، و يعملون فى ذلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب اليه، وما يظنون أنه سبب اليه ، و يعاملونه فى الخلق وفى أنفسهم حسبما يفعله المحق فى الدين حرفاً بحرف . ولا أقول إنهم غير مخلصين ، بل هم مخلصون الى من عبدوا ، ومتوجهون صدقاً إلى من عاملوا . إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم ، لا ينفعهم الله بشىء منه فى الآخرة ؛ لأنهم بنوا على غير أصل (وُجُوهٌ يوْمئِذٍ خاشِعَةٌ عامِلةٌ ناصِبَةٌ تَصْلَى ناراً حامِيَةً) والعياذ بالله

ودونهم فى ذلك أهل البدع والضلال من أهل هذه الملة . وقد جاء فى الخوارج

---

(١) لأنه أشد بواعث الهوى الذى وضعت الشريعة لاخراج العبد من ربقته

ماعلمت من قوله عليه الصلاة والسلام فى ذى الخويصرة : « دَعْهُ فإن له أصحاباً يَحْقِرُ أحدُكم صلاتَه معَ صلاتِهم ، وصيامَهُ مع صيامِهِم » الحديث [١] ! فأخبر أن لهم عبادة تستعظم وحالا يستحسن ظاهره ، لكنه مبنى على غير أصل ، فلذلك قال فيهم : « يَمْرُقونَ مِنَ الدينِ كما يَمْرُقُ السهمُ من الرَّمِيَّة » وأمر عليه الصلاة والسلام بقتلهم [٢] . ويوجد فى أهل الأهواء من هذا كثير

وعلى الجملة فالإخلاص فى الأعمال إنما يصح خلوصه من إطراح الحظوظ [٣] لكنه إن كان مبنياً على أصل صحيح كان منجياً عند الله ، وإن كان على أصل فاسد فبالضد . ويتفق هذا كثيرا فى أهل المحبة . فمن طالع أحوال المحبين رأى اطّراح الحظوظ وإخلاص الأعمال لمن أحبوا ، على أتمّ الوجوه التى تتهيأ من الانسان

فإذاً قد ظهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب الى الإخلاص ، وأن المقاصد التابعة أقرب الى عدمه .. ولا أنْفيه

فصل

ويظهر من هنا أيضا أن البناء على المقاصد الأصلية يصيّر تصرفات المكلف كلها عبادات ، كانت من قبيل العبادات أو العادات ؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا ، وأخذ فى العمل على مقتضى ما فهم ، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل ، ويترك إذا طلب منه الترك . فهو أبدا فى إعانة الخلق على ماهم عليه من إقامة المصالح باليد ، واللسان ، والقلب .

---

(١) رواه البخارى فى كتاب استتابة المرتدين

(٢) هذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الاسلام ، لا مطلق المعصية . فلا وجه لتردد بعضهم هنا

(٣) أى انما يصح خلوص الاخلاص وكماله بسبب اطراح الحظوظ . ومابقى للحظ رائحة فليس الاخلاص كاملا ، فى أى عمل فرضته

أما باليد فظاهر فى وجوه الإعانات .

وأما باللسان فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما هم عليه مطيعين لاعاصين، وتعليم ما يحتاجون اليه فى ذلك من إصلاح المقاصد والأعمال ، وبالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وبالدعاء بالاحسان لمحسنهم والتجاوز عن مسيئهم

وبالقلب لايضمر لهم شرا ، بل يعتقد لهم الخير ، ويعرفهم بأحسن الأوصاف التى اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام ، ويعظمهم ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم ، إلى غير ذلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد

بل لايقتصر فى هذا على جنس الانسان ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها ، حتى لا يعاملها إلا بالتى هى أحسن ، كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : « فى كلّ ذى كَبدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ » (١) وحديث تعذيب المرأة فى هرة ربطتها (٢) ، وحديث « إن اللهَ كتبَ الإحسانَ على كلّ مُسلم . فإذا قَتَلْتُمْ فأحسنو القِتلة » الحديث (٣) . الى أشباه ذلك

فالعامل بالمقاصد الأصلية عامل فى هذه الأمور فى نفسه امتثالا لأمر ربه ، واقتداء بنبيه عليه الصلاة والسلام . فكيف لاتكون تصاريف من هذه سبيله عبادة كلها ؟ بخلاف من كان عاملا على حظه ، فإنه إنما يلتفت الى حظه أو ما كان طريقاً الى حظه . وهذا ليس بعبادة على الإطلاق ، بل هو عامل فى مباح إن لم يخل بحق الله أو بحق غيره فيه . والمباح لا يتعبد الى الله به . وإن فرضناه قام على

---

(١) رواه البخارى بلفظ (ذات كبد) وراه بلفظ البخارى فى راموز الحديث عن أحمد وأبى يعلى والطبرانى والبيهقى والضياء المقدسى فى المختارة والبغوى عن عن سراقة بن مالك ، واحمد عن ابن عمر ، والحاكم عن سراقة أخى كعب

(٢) رواه احمد والبخارى ومسلم وابن ماجه عن أبى هريرة، والبخارى عن ابن عمر

(٣) رواه الجامع الصغير عن احمد ومسلم وأصحاب السنن الاربع (ان الله كتب الاحسان على كل شىء . الخ . . .)

حظه من حيث أمره الشارع ، فهو عبادة بالنسبة اليه خاصة . وإن فرضته كذلك فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال فى الغالب الى أحكام الوجوب ؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب ، من حيث كانت حفظاً للأمور الضرورية فى الدين المراعاة باتفاق . وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة . وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل ، وهذا عامل بالكل (١) فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله . فقد صار عاملا بالوجوب .

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئى ، والجزئى لا يستلزم الوجوب ، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب . فقد يكون العمل مباحاً إما بالجزء ، وإما بالكل والجزء معاً ، وإما مباحاً بالجزء مكروها أو ممنوعا بالكل . وبيان هذه الجملة فى كتاب الأحكام

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن المقصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد الى كل ما قصده الشارع فى العمل ، من حصول مصلحة أو درء مفسدة ؛ فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع ، إما بعد فهم ماقصد ، وإما لمجرد امتثال الأمر . وعلى كل تقدير فهو قاصد ماقصده الشارع . وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد

---

(١) أى عامل يقصد الامر الكلى ، وهو اقامة المصالح العامة للناس ، لا لخصوص نفسه ، سواء أكان الفعل الجزئى مندوبا أم كان مباحا يختل النظام اذا اختل

وأوّلها ، وأنه نور صرف لا يشو به غرض ولاحظ ، كان المتلقى له على هذا الوجه آخذاً له زكياً وافياً كاملا ، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع . فهو حرٍ أن يترتب الثواب فيه للمكلف على تلك النسبة

وأما القصد التابع فلا يترتب عليه ذلك كله ؛ لأن أخذ الأمر والنهى بالحظ أو أخذ العمل بالحظ ، قد قصره قصد الحظ عن إطلاقه ، وخصّص عمومه ، فلا ينهض نهوض الأول

شاهدُه قاعدة « الأعمال بالنيات » . وقوله عليه الصلاة والسلام : « الخيل لرَجُل أجرٌ ولرَجُلٍ سِتر ، وعلى رَجلٍ وِزْرٌ . فأما الذى هى له أجر فرجلٌ رَبطها فى سبيلِ الله فأطال لها فى مَرْجٍ أو رَوْضةٍ ، فما أصابت فى طِيَلها ذلك من المَرْجِ أو الرَّوضةِ كان له حسنات ؛ ولو أنها قَطعت طِيَلَها ذلك فاستَنَّت شرَفاً أو شرَفين كانت آثارُها وأرواثُها حسنات له ؛ ولو أنّها مَرّت بنهرٍ فشَربتْ منه لم يُرد أن يسقى به كان ذلك له حسنات »[1] فهى له أجر فى هذا الوجه من الحديث لصاحب القصد الأول ؛ لأنه قصد بارتباطها سبيلَ الله . وهذا عام غير خاص ، فكان أجره فى تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص . ثم قال عليه الصلاة والسلام . « ورجلٌ رَبطها تغَنّياً وتعففاً ولم يَنسَ حقّ الله فى رِقابها ولا ظُهورها فهى له سترٌ » فهذا فى صاحب الحظ المحمود ؛ لمّا قصد وجهاً خاصاً وهو حظه كان حكمها مقصوراً على ماقصد ، وهو الستر . وهو صاحب القصد التابع . ثم قال عليه الصلاة والسلام : «ورجلٌ رَبطها فخراً ورياءً ونِواءً لأهلِ الأسلام[1] فهى على ذلك وِزرٌ » فهذا فى الحظ المذموم المستمَدّ من أصل متابعة الهوى ، ولا كلام فيه هنا .

ويجرى مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله صلى الله عليه

---

(١) رواه فى الجامع الصغير عن مالك والشيخين واحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه عن أبى هريرة

وسلم ، أو بالصحابة أو التابعين ؛ لأن ماقصدوا يشمله قصدُ المقتدِى فى الاقتداء . وشاهده الإحالة فى النية على نية المقتدى به ؛ كما فى قول بعض الصحابة فى إحرامه : « بما أحرم به رسول الله صلى الله عليه وسلم » فكان حجة فى الحكم كذلك يكون فى غيره من الأعمال

فصل

﴿ ومن ذلك ﴾ أن العمل على المقاصد الأصلية يصيّر الطاعة أعظم ، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم

أما الأول فلأن العامل على وفقها عامل على الاصلاح لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق ؛ لأنه إما قاصد لجميع ذلك بالفعل ، وإما قاصر نفسه على امتثال الأمر الذى يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر ، وإذا فعل جوزى على كل نفس أحياها ، وعلى كل مصلحة عامة قصدها ، ولا شك فى عظم هذا العمل ؛ ولذلك كان من أحيا النفس فكأنما أحيا الناس جميعاً ، وكان العالم يستغفر له كل شىء حتى الحوت فى الماء ؛ بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه فإنما يبلغ ثوابُه مبلغَ قصده ، لأن الأعمال بالنيات . فمتى كان قصده أعم كان أجره أعظم ، ومتى لم يعمّ قصدُه لم يكن أجره إلا على وزان ذلك . وهو ظاهر .

وأما الثانى فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام ، وهو مضاد للعامل على الإصلاح العام . وقد مر أن قصد الاصلاح العام يعظم به الأجر ، فالعامل على ضده يعظم به وزره . ولذلك كان على ابن آدم الأول كفلٌ من وزر كل مَن قتل النفس المحترمة ، لأنه أول من سن القتل ، وكان مَن قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها

فصل

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى : وهى أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبعت وجدت راجعة الى اعتبار المقاصد الأصلية . وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت فى مخالفتها . ويتبين لك ذلك بالنظر فى الكبائر المنصوص عليها ، وما ألحق بها قياساً ؛ فإنك تجده مطرداً إن شاء الله

﴿ المسألة السادسة ﴾

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية ، أولا .

فأما الأول فعمل بالامتثال بلا إشكال [١] ، وإن كان سعياً فى حظ النفس .

وأما الثانى فعمل بالحظ والهوى مجرداً

والمصاحبة إما بالفعل ؛ ومثاله أن يقول مثلا : هذا المأكول ، أوهذا الملبوس ، أوهذا الملموس ، أباح لى الشرع الاستمتاع به ، فأنا أستمتع [٢] بالمباح وأعمل باستجلابه . لأنه مأذون فيه . وإما بالقوة ؛ ومثاله أن يدخل فى التسبب إلى ذلك المباح من الوجه المأذون فيه ، لكن نفس الأذن لم يخطر بباله ، وإنما خطر له أن هذا يتوصل اليه [٣] من الطريق الفلاني . فاذا توصل اليه منه فهذا فى الحكم كالأول ، إذا كان الطريق التى توصل إلى المباح من جهته مباحاً ؛ إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى . ويجرى غير [٤] المباح مجراه فى الصورتين

---

(١) سيأتى استشكاله إلا أن يقال ان هذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للاشكال فى نظره

(٢) أى يقضى شهوة نفسه لأنه مأذون فيه ؛ فقد جمع بين الأمرين كما ترى

(٣) أى فتخيره للطريق المباح من بين الطرق ، وتحريه عنه ، ما جاء الا من جهة التفاته لاذن الشارع فيكون فى قوة القول المذكور

(٤) وهو المندوب

فإذا تقرر هذا فبيان كونه عاملاً[1] بالحظ والامتثال أمران :

﴿ أحدهما ﴾ أنه لو لم يكن كذلك ، لم يجز[2] لأحد أن يتصرف في أمر عادي حتى يكون القصد في تصرفه مجرد امتثال الأمر ؛ من غير سعي في حظ نفسه ولا قصد في ذلك ؛ بل كان يمتنع[3] للمضطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر هذه النية ويعمل على هذا القصد المجرد من الحظ . وهذا غير صحيح باتفاق . ولم يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذلك ، ولا نهى عن قصد الحظوظ في الأعمال العادية على حال ، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها ، وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى . فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت عادية لا ينافي أصل الأعمال

فإن قيل : كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم التشريك فيها ؟

قيل : معنى ذلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع ، لا يقصد بها عمل جاهلي ، ولا اختراع شيطاني ، ولا تشبه بغير أهل الملة ؛ كشرب الماء أو العسل في صورة شرب الخمر ، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإن صنعه المسلم ، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية ، وما أشبه ذلك مما هو نوع من تعظيم الشرك .

كما روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن إسمعيل المخزومي أجرى عينا ، فقال له المهندسون عند ظهور الماء : لو أهرقت عليها دماً كان أحرى أن لا تغيض ولا تهور فتقتل من يعمل فيها . فنحر جزائر حين أرسل الماء فجرى مختلطا بالدم ، وأمر فصيغ له ولأصحابه منها طعام ، فأكل وأكلوا ،

---

(١) أي في الصورتين . والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد الأصلية ، وأن ذلك لا يكون اتباعا للهوى .

(٢) لأنه يكون انغماسا في اتباع الهوى المنهي عنه ، لأن مصاحبة الحظ إذا كانت مسقطة لما صاحبها من قصد الامتثال كان ما ذكره لازماً

(٣) أي وأكل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادي وهو إقامة الحياة

وقسم سائرها بين العمال فيها . فقال ابن شهاب : بئس والله ما صنع ؛ ما حلّ له نحرها ولا الأكل منها ؛ أما بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « نهى[(١)] أن يذبح للجن»[(٢)] ؟ لأن مثل هذا — وإن ذكر اسم الله عليه — مضاه لما ذبح على النصب وسائر ما أهل لغير الله به

وكذلك جاء النهى عن « معاقَرة الأعراب »[(٣)] وهى أن يتبارى الرجلان فيعقر كل واحد منهما ، يجاود به صاحبَه ، فأكثرهما عقراً أجودهما . نهى عن أكله لأنه مما أهل لغير الله به . قال الخطابى : وفى معناه ما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان، وأوان[(٤)] حوادث يتجدد لهم، وفى نحو ذلك من الأمور . وخرّج أبو داود[(٥)] : « نهى عليه الصلاة والسلام عن

---

(١) رواه فى كنوز الحقائق للمناوى عن البيهقى بلفظ (نهى عن ذبائح الجن) قال المقدسى فى كتابه تذكرة الموضوعات (نهى عن ذبائح الجن) فيه عبد الله ابن أذينة يروى عن ثور المنكرات

(٢) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقى عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم لأن يتقرب إليهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الاسلام . اه ، وأقول إن الكلام فى رؤية الجن مع كونه نابياً عن المقام هنا فهو مخالف لما ورد فى الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم (أن عفريتاً من الجن تفلت على البارحة ليقطع صلاتى) وحديث البخارى عن أبى هريرة فى حراسة الزكاة وأنه علمه أن يقرأ آية الكرسى فلا يقربه شيطان حتى يصبح . الى غير ذلك

(٣) قال فى النهاية لابن الأثير وفى حديث ابن عباس (لا تأكلوا من تعاقر الأعراب فانى لا آمن أن يكون مما أهل به لغير الله) — ثم قال صاحب النهاية : هو عقرهم الابل . كان يتبارى الرجلان فى الجود والسخاء ، فيعقر هذا إبلا ويعقر هذا إبلا ، حتى يعجز أحدهما الآخر . وكانوا يفعلونه رياء وسمعة وتفاخراً لا يقصدون به وجه الله، شبهه بما ذبح لغير الله اه

(٤) كذكريات حوادث الموت الاربعينية والسنوية ، وماشا كل ذلك

(٥) والحاكم أيضاً

عن طعام المتباريين أن يُؤكل » وهما المتعارضان ليُرى أيهما يغلب صاحبه ؟ فهذا وما كان نحوه إنما شرع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرد الأكل. فإذا زيد فيه هذا القصد كان تشريكا فى المشروع ، ولحظاً لغير أمر الله تعالى . وعلى هذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحوم فى النيروز ، وقوله فيها إنها مما أهل لغير الله به . وهو باب واسع .

﴿ والثانى ﴾ أنه لو كان قصد الحظ مما ينافى الأعمال العادية ، لكان العمل بالطاعات وسائر العبادات — رجاء فى دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار — عملاً بغير الحق . وذلك باطل قطعا . فيبطل ما يلزم عنه

أما بيان الملازمة فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعىٌ فى حظ ، لا فرق بينه و بين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذن له فيه ، من حيث هو حظ ، إلا أن أحدهما عاجلٌ والآخر آجلٌ . والتعجيل والتأجيل فى المسألة طردى كالتعجيل والتأجيل فى الدنيا لا مناسبة فيه . ولما كان طلب الحظ الآجل سائغاً [1] كان طلب العاجل أولى بكونه سائغا .

وأما بطلان التالى فان القرآن قد جاء بأن من عمل جوزى ، واعملوا يدخلكم الجنة ، واتركوا تدخلوا الجنة ، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار ، ومن يعمل كذا يجز بكذا . وهذا بلا شك تحريك على العمل بحظوظ النفوس . فلو كان طلب الحظ قادحاً فى العمل لكان القرآن مذكرا بما يقدح فى العمل . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه . وأيضاً فإن النبى صلى الله عليه وسلم كان يسئل عن العمل الذى يدخل الجنة و يبعد من النار ، فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ فى ذلك . وقد أخبر الله تعالى عمن قال : (إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ

---

(١) الاولى أن يقول . ولما كان طلب الحظ الآجل بالطاعات سائغاً، كان طلب الحظ العاجل بالعادات أولى بالجواز كما سيشير اليه بقوله (فاذا لم يكن مثله قادحاً فى العبادات الخ) وهذا فى قوة قولنا لكن التالى باطل فيثبت نقيض المقدم وهو أن قصد الحظ لاينافى صحة الأعمال العادية إذا انضم اليه قصد الامتثال ولو حكما

لوَجْهِ اللهِ لانُرِيدُ مِنْكُمْ جَزاءً ولا شُكُوراً) بقولهم : (إنّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنا يوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً) وفى الحديث : « مَثَلُكم ومَثَلُ اليهود والنصارى كمثَلِ رجُلٍ استأجَرَ قوْماً » الى آخر الحديث [١] . وهو نص فى العمل على الحظ . وفى حديث بيعة الانصار قولهم للنبى صلى الله عليه وسلم : «اشترِطْ لربِّك واشترط لنفسك . فلما اشترط قالوا : فما لنا ؟ قال : الجنة » الحديث [٢] .

وبالجملة فهذا أكثر من أن يحصى . وجميعه تحريض على العمل بالحظ ، وإن لم يقل : اعمل لكذا ، فقد قال : اعمل يكن لك كذا . فإذا لم يكن مثله قادحاً فى العبادات فأولى أن لايكون قادحا فى العادات

(فإن قيل) : بل مثل هذا قادح فى العمل ، بالنص والمعقول

أما المعقول فان العامل بقصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة ، لأنه لولم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل . وقد فرضناه كذلك . هذا خلف . وكذلك العمل [٣] لولم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه . وقد فرضناه أنه يعمله ليصل

(١) رواه البخارى وهو حديث طويل (تيسير)

(٢) قال الزرقانى فى شرحه على المواهب:وروى البيهق باسناد قوى عن الشعبى ووصله ، والطبرى عن أبى مسعود الأنصارى قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم معه العباس عمه إلى السبعين من الأنصار عند العقبة ، فقال له أبو أمامة -يعنى أسد بن زرارة — سل يا محمد لربك ولنفسك ماشئت ، ثم أخبرنا مالنا من الثواب قال . أسألكم لربى أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً .وأسألكم لنفسى ولأصحابى أن تؤوونا وتنصرونا وتمنعونا مما تمنعون منه أنفسكم .قالوا فمالنا؟قال : الجنة. قالوا : لك ذلك) وأخرجه احمد من الوجهين جميعاًاه

(٣) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر فى التقرير والتصوير فقط ولا يخفى أنه فى هذا الاشكال من أوله إلى آخره لم يأخذ فيه سوى العمل والحظ ، ولم يذكر المقصد الأصلى المشارك للحظ الذى قال فيه (فأما الأول فعمل بالامتثال بلا إشكال) فان الحظ فى موضوعنا ليس هو المقصود وحده ، بل معه القيام بالمصلحة ودرء المفسدة ، الذى هو غاية لاذن الشارع فيه ، وأخذ المكلف له من هذه الجهة

به الى غيره ، وهو حظه . فهو بالنسبة الى ذلك الحظ وسيلة . وقدتقرر أن الوسائل من حيث هى وسائل غير مقصودة لأنفسها ، وإنما هى تبع للمقاصد بحيث لو لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل ، وبحيث لو توصل الى المقاصد دونها لم يتوسل بها ، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار ، بل كانت تكون كالعبث . وإذا ثبت هذا فالأعمال المشروعة[1] إذا عملت للتوصل بها الى حظوظ النفوس ، فقد صارت غير متعبد بها إلا من حيث الحظ ، فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد ، فاشبهت[2] العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذلك . والأعمال المأذون فيها[3] كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها ، فاذا أخذت من جهة الحظوظ سقط كونها متعبداً بها . فكذلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما ينبغى أن يسقط التعبد بها . وكل عمل من عادة أو عبادة مأمور به لحظ النفس متعلق به[4] فاذا أخذ من ذلك الوجه لا من جهة كونه متعبداً به سقط كونه عبادة ، فصار مهمل الاعتبار فى العبادة ، فبطل التعبد فيه . وذلك معنى كون العمل غير صحيح

وأيضا فهذا المأمور أو المنهى بما فيه حظه ، ياليت شعرى ما الذى كان يصنع لو ثبت أنه عرى عن الحظوظ ؟ هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والنهى أم لا ؟ فاذا كان من المعلوم أنه يلزمه ، فالمأمور به والمنهى عنه بلا بُدٍّ مقصود فى نفسه لا وسيلة. وعلى هذا نبه القائل بقوله :

---

(١) وهى مافى التزامها نشر المصالح باطلاق ، وفى مخالفتها نشر المفاسد باطلاق يعنى ماليست عبادة بالاصالة ، لأنها موضوع المسألة هنا

(٢) ولم تكن رياء محضاً ، لأنه مع طلب حظه والسعى فيه يضم إلى ذلك غرضه من إقامة المصلحة ودرء المفسدة بدليل أخذه لها من جهة الإذن

(٣) هى نفس الاعمال المشروعة فى كلامه

(٤) أى لايخلو من حظ للنفس يمكن أن يتعلق به

هَبِ البعثَ لم تأتِنا رسْلُهُ ... وجاحِمةَ النارِ لم تُضرَمِ
أليس من الواجبِ المستحَقِّ ... ثناء العباد على المنْعِمِ؟

ويعنى بالوجوب بالشرع ، فإذا جعل وسيلة أخرج عن مقتضى المشروع ، وصار العمل بالأمر والنهى على غير ما قصد الشارع . والقصد المخالف لقصد الشارع باطل ، والعمل المبنى عليه مثله . فالعمل المبنى على الحظ كذلك

والى هذا فقد ثبت أن العبد ليس له فى نفسه مع ربه حق ، ولا حجة له عليه ، ولا يجب عليه أن يطعمه ولا أن يسقيه ولا أن ينعمه ، بل لو عذب أهل السموات والأرض لكان له ذلك بحق الملك (قُلْ فَلِلّهِ الحُجّةُ البالِغَةِ) فاذا لم يكن له إلا مجرد التعبد ، فحقه أن يقوم به من غير طلب حظ ، فإنْ طلب الحظ بالعمل لم يكن قائما بحقوق السيد بل بحظوظ نفسه

وأما النصوص الدالة على صحة هذا النظر فالآيات والأحاديث الدالة على إخلاص الأعمال لله ، وعلى أن مالم يخلص لله منها فلا يقبله الله ؛ كقوله تعالى : (وما أُمِرُوا إلا ليَعْبُدوا اللهَ مُخلِصِين له الدِّين) وقوله : (فمَن كانَ يرْجو لِقاءَ ربِّه فلْيَعْمَلْ عملاً صالحاً ولا يُشرِكْ بعبادة رَبِّه أحداً) وفى الحديث : « أنا أغنى الشرَكاء عن الشِّرك » [1] وفيه : « فمَن كانت هجْرَتُه الى الله ورسوله فهجرتُه الى الله ورسوله . ومن كانت هجرته الى دُنيا يُصيبُها أو الى امرأةٍ يَنْكِحُها فهجرتُه الى ما هاجر اليه » [2] أى ليس له من التعبد لله بالأمر بالهجرة شىء ؛ فإن كل أمر ونهى عقل معناه أو لم يعقل معناه ففيه تعبد حسبما يأتى إن شاء الله . فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد . ولذلك عدّ جماعة من السلف المتقدمين العاملَ للأجر خديمَ السوء وعبدَ السوء . وفى الآثار من ذلك أشياء وقد جمع الأمر كله قوله تعالى : (ألا للهِ الدينُ الخالص)

---

(١) رواه فى التيسير عن مسلم وتمامه (من عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته وشركه)

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٢٩٧)

وأيضاً فقد عد الناس من هذا ماهو قادح فى الاخلاص ومدخل للشوب فى الأعمال . فقال الغزالى : كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستريح اليه النفس ، ويميل اليه القلب قل أو كثر ، إذا تطرق إلى العمل تكدَّر به صفوه ، وقل به إخلاصه(١). — قال — والإنسان منهمك فى حظوظه ومنغمس فى شهواته ، قلّما ينفك فعل من أفعاله ، وعبادة من عباداته ، عن حظوظ ما وأغراض عاجلة . ولذلك مَن سلِم له فى عمره خطرةٌ واحدة خالصةٌ لوجه الله نجا ، وذلك لعزِّ الاخلاص ، وعُسْر تنقية القلب عن هذه الشوائب . بل الخالص هو الذى لاباعث فيه إلا طلب القرب من الله تعالى ثم قال : وإنما الإخلاص تخليص العمل عن هذه الشوائب كلها قليلها وكثيرها ، حتى يجرد فيه قصد التقرب ، فلا يكون فيه باعث سواه . قال : وهذا لايتصور إلا من محبٍّ لله مُستهتَر ، مستغرق الهمّ بالآخرة ، بحيث لم يبق للدنيا فى قلبه قرار ، حتى لا يحب الأكل والشرب أيضاً ، بل تكون رغبته فيه كرغبته فى قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الحياة ، فلا يشتهى الطعام لأنه طعام ، بل لأنه يقويه على العبادة ؛ ويتمنى لو كفى شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل ، فلا يبقى فى قلبه حظ فى الفضول الزائدة على الضرورة ، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية ، فلا يكون له همٌّ الا الله تعالى . فمثل هذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته ، كان خالص العمل صحيح النية فى جميع حركاته وسكناته . فلو نام مثلا ليريح نفسه ويقوى على العبادة بعده ، كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين . ومَن ليس كذلك فبابُ الاخلاص فى الأعمال كالمسدود عليه إلا على سبيل الندور . ثم تكلم على باقى المسألة . وله فى الإحياء من هذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله . فإذا كان كذلك فالعامل الملتفت

---

(١) أما كونه إذا شارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الاخلاص فلا كلام فيه ولكن لايلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأسا

إلى حظ نفسه على خلاف [(١)] ماوقع الكلام عليه

(فالجواب) أن ما تُعبد العباد به على ضربين « أحدهما » العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة ، وذلك الايمان وتوابعه من قواعد الأسلام وسائر العبادات « والثانى » العادات الجارية بين العباد التى فى التزامها نشر المصالح بإطلاق ، وفى مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق . وهذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم . وهو القسم الدنيوى المعقول المعنى . والأول هو حق الله من العباد فى الدنيا ، والمشروع لمصالحهم فى الآخرة ودرء المفاسد عنهم

﴿ فأما الأول ﴾ فلا يخلو أن يكون الحظ المطلوب دنيويا أو أخرويا

فان كان أخرويا فهذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم . وإذا ثبت شرعا فطلبه من حيث أثبته صحيح ، إذ لم يتعد ماحده الشارع ، ولا أشرك مع الله فى ذلك العمل غيره ، ولا قصد مخالفته ؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاء أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال، فصار العامل ليقع له الجزاء عاملا لله وحده على مقتضى العلم الشرعى . وذلك غير قادح فى إخلاصه ؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله ، لا ما قصد به غيره ، لأنه عز وجل يقول: (إلا عِبادَ اللهِ المُخلَصِينَ أولَئكَ لَهم رِزْقٌ مَعلومٌ — إلى قوله: فى جنَّاتِ النَّعيم) الآية ! فاذا كان قد رتب الجزاء على العمل المخلص — ومعنى كونه مخلصا أن لا يشرك معه فى العبادة غيره [(٢)] — فهذا قد عمل على وفق ذلك. وطلبُ الحظ ليس

(١) لم يقل (سقط كونه متعبداً بها) مع أن هذا هو محل الاشكال على أصل المسألة ، بل قال كلاما مجملا عاما يمكن حمله على أنه لم يكن الاخلاص تاما ، وهو الذى يصح أن يكون نتيجة لقوله (وأيضا — إلى هنا) . ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الاشكال ، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها وهذا هو الذى دلل عليه قبل قوله (وأيضا) واستنتج فيه قوله (فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد) ولو اقتصر عليه كان أولى ، لأن ما بعده زائد عن الغرض

(٢) لأنه لا يقصد مع العبادة شيئا آخر مطلقا حتى ما أثبته الشرع

بشرك ؛ إذ لا يعبد الحظ نفسه ، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطلوب ، وهو الله تعالى لكن لو أشرك مع الله مَن ظن بيده بذلَ حظ ما من العباد ، فهذا هو الذى أشرك ؛ حيث جعل مع الله غيره فى ذلك الطلب بذلك العمل . والله لا يقبل عملا فيه شرك ، ولا يرضى بالشرك . وليست مسألتنا من هذا

فقد ظهر أن قصد الحظ الأخروى فى العبادة لا ينافى الإخلاص فيها ، بل إذا كان العبد عالما بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى ، فذلك باعث له على الإخلاص قوىٌّ ، لعلمه أن غيره لا يملك ذلك

وأيضاً فإن العبد لا ينقطع طلبه للحظ لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، على ما نص عليه أبو حامد رحمه الله ؛ لأن أقصى حظوظ المحبين التنعم فى الآخرة بالنظر إلى محبوبهم ، والتقرب منه ، والتلذذ بمناجاته . وذلك حظ عظيم ، بل هو أعظم ما فى الدارين . وهو راجع إلى حظ العبد من ذلك ، فإن الله تعالى غنى عن العالمين . قال تعالى : (وَمَنْ جَاهَدَ فَإنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ، إنَّ اللهَ لَغَنِىٌّ عن العالمين)

وإلى هذا فإن كون الانسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد ، والله عز وجل قد أمر الجميع بالاخلاص ، والاخلاص البرىء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جداً لا يصل اليه إلا خواص الخواص . وذلك قليل . فيكون هذا المطلوب قريباً من تكليف ما لا يطاق . وهذا شديد

وعلى أن بعض الأئمة قال إن الانسان لا يتحرك إلا بحظ ، والبراءة من الحظوظ صفةٌ إلهية ، ومن ادّعاه فهو كافر . قال أبو حامد : وما قاله حق ؛ ولكن القوم إنما أرادوا به [1] — يعنى الصوفية — البراءة عما يسميه الناس حظوظا ، وذلك الشهوات

(١) أى بقولهم (ان البراءة عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جدا لا يصل اليها إلا خواص الخواص) أى فهى ممكنة فكيف يقال: من ادعاها كافر ؟ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براءة خواص الخواص إنما هى من قصد النعيم المذكور لأهل الجنة من أكل وشرب ولباس وتمتع بحور وما أشبه ، لا كل حظ . وإلا فحظ المعرفة والمناجاة والنظر ونحوها حظوظ خواص الخواص . فلم يتبرءوا من الحظوظ رأسا ، حتى يشاركوا الإله فى وصفه

الموصوفة فى الجنة فقط . فأما التلذذ بمجرد المعرفة والمناجاة ، والنظر الى وجه الله العظيم، فهذا حظ هؤلاء . وهذا لايعده الناس حظاً بل يتعجبون منه — قال: وهؤلاء لو عوّضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة ، وملازمة الشهود للحضرة الآلهية سراً وجهراً ، نعيم الجنة، لاستحقروها ولم يلتفتوا اليها؛ فحركتهم لحظّ ، وطاعتهم لحظّ ، ولكن حظهم معبودهم دون غيره . هذا ما قال . وهو اثبات لأعظم الحظوظ . ولكن هؤلاء على ضربين « أحدهما » من يسبق له امتثال أمر الله الحظّ ، فإذا أُمر أونُهى لبّى قبل حضور الحظ ،فهم عاملون بالامتثال لا بالحظ .وأصحاب هذا الضرب على درجات ، ولكن الحظ لا يرتفع خطوره على قلوبهم إلا نادرا ، ولا مقال فى صحة إخلاص هؤلاء «والثانى» من يسبق له الحظ الامتثال ؛ بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهى خطر له الجزاء ؛ وسبق له الخوف أو الرجاء ، فلبى داعى الله ؛ فهو دون الأول . ولكن هؤلاء مخلصون أيضاً ؛ إذ طلبوا ماأذن لهم فى طلبه ، وهربوا عما أُذن لهم فى الهرب عنه ، من حيث لايقدح فى الإخلاص عما تقدم

فصل

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات مافى الدنيا فهو قسمان «قسم» يرجع إلى صلاح الهيئة ، وحسن الظن عند الناس ، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله « وقسم » يرجع إلى نيل حظه من الدنيا . وهذا ضربان «أحدهما» يرجع إلى ما يخص الانسان فى نفسه مع الغفلة عن مراءاة الناس بالعمل « والآخر » يرجع إلى المراءاة لينال بذلك مالا أو جاها أوغير ذلك .فهذه ثلاثة أقسام .

« أحدها » يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة .

فإن كان هذا القصد متبوعا فلا إشكال فى أنه رياء ؛ لأنه إنما يبعثه على العبادة قصدُ الحمد وأن يظن به الخير ، وينجر مع ذلك كونه يصلى فرضه أو نفله . وهذا بين

وإن كان تابعا فهو محل نظر واجتهاد . واختلف العلماء فى هذا الأصل، فوقع

فى العتبية فى الرجل الذى يصلى لله ثم يقع فى نفسه أنه يحب أن يُعلم ، ويحب أن يُلقى فى طريق المسجد ، ويكره أن يلقى فى طريق غيره ؛ فكره ربيعة هذا ، وعدّه مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان . أى أن الشيطان يأتى للانسان إذ سره مرأى الناس له على الخير ، فيقول له إنك لمراء وليس كذلك ، وإنما هو أمر يقع فى قلبه لا يُملك . وقد قال تعالى (وأَلقيْتُ عليْكَ محبةً مِنى) وقال عن ابراهيم عليه السلام : (واجْعَلْ لى لِسانَ صِدْقٍ فى الآخِرِين) وفى حديث ابن عمر : « وقعَ فى نفسى أنها النَّخْلة فأردت أن أقولها ، فقال عمر : لَأَنْ تكونَ قلتَها أَحَبُّ الىَّ من كذا وكذا »[1] وطلبُ العلم[2] عبادة . قال ابن العربى سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازى الصوفى عن قوله تعالى : (إلاَّ الذينَ تابوا وأصلحوا وبيَّنوا) ما بيَّنوا ؟ قال : أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات . قلت : ويلزم ذلك ؟ قال : نعم ، لتثبت أمانته ، وتصح إمامته ، وتقبل شهادته[3] . قال ابن العربى : ويقتدى به غيره . فهذه الأمور وما كان مثلها تجرى هذا المجرى . والغزالى يجعل مثل هذا مما لا تتخلص فيه العبادة .

« والثانى » ما يرجع الى ما يخص الانسان فى نفسه ، مع الغفلة عن مراءاة الغير . وله أمثلة : أحدها الصلاة فى المسجد للأنس بالجيران ، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصدة أو مطالعة أحوال . والثانى الصوم توفيرا للمال . أو استراحة من عمل الطعام وطبخه أو احتماء لألم يجده ، أو مرض يتوقعه ، أو بِطْنة تقدمت له . والثالث الصدقة

(١) رواه الشيخان : البخارى فى كتاب العلم ، ومسلم فى كتاب صفة القيامة والجنة والنار

(٢) الذى هو موضوع حديث ابن عمر ، لأنهم كانوا فى مجلسه صلى الله عليه وسلم يسألهم فى العلم ، ومع كونه فى مقام عبادة قال : لأن تكون قلتها الخ الذى يؤول إلى أن عمر لم يخش فى عبادة ابنه بطلب العلم حظا هو اعتقاد الفضيلة فيه

(٣) إذا كان كذلك لا يكون هذا الحظ إلا المصلحة العامة ونفع الخلق بالقصد الأول ، ويكون ما يرجع اليه هو تابعا صرفا

للذة السخاء والتفضل على الناس . والرابع الحج لرؤية البلاد ، والاستراحة من الأنكاد ، أو للتجارة ، أو لتبرمه بأهله وولده ، أو إلحاح الفقر . والخامس الهجرة مخافة الضرر فى النفس أو الأهل أو المال . والسادس تعلم العلم ليحتمى به عن الظلم. والسابع الوضوء تبرداً . والثامن الاعتكاف فراراً من الكراء . والتاسع عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذلك . والعاشر تعليم العلم ليتخلص به من كرب الصمت ، ويتفرج بلذة الحديث . والحادى عشر الحج ماشياً ليتوفر له الكراء

وهذا الموضع أيضاً محل اختلاف اذا كان القصد المذكور تابعا لقصد العبادة. وقد التزم الغزالى فيها وفى أشباهها أنها خارجة عن الاخلاص ، لكن بشرط أن يصير العمل عليه أخف بسبب هذه الأغراض . وأما ابن العربى فذهب الى خلاف ذلك . وكأن مجال النظر فى المسألة يلتفت الى انفكاك القصدين أوعدم انفكاكهما، فابن العربى يلتفت الى وجه الانفكاك فيصحح العبادات . وظاهر الغزالى الالتفات إلى مجرد الاجتماع وجوداً ، كان القصدان مما يصح انفكاكهما أولا . وذلك بناء على مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة . والخلاف فيها واقع ، ورأى أصبغ فيها البطلان [1] فإذا كان كذلك اتجه النظران ، وظهر مغزى المذهبين

على أن القول بصحة الانفكاك فيما يصح فيه الانفكاك أوجَه ؛ لما جاء من الأدلة على ذلك . ففى القرآن الكريم (ليسَ عليكم جُناحٌ أن تَبْتغوا فضلاً من رَبِّكم) يعنى فى مواسم الحج . وقال ابن العربى فى الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرة : إنه دأب المرسلين ، فقد قال الخليل عليه السلام : (إِنى ذَاهِبٌ الى رَبِّى سيَهْدِينِ) وقال الكليم : (ففَرَرْتُ منكم لمّا خِفْتُكُم) وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جُعلت قرةُ عينه فى الصلاة ، فكان يستريح اليها من تعب الدنيا ، وكان فيها نعيمه ولذته، أفيقال إن دخوله فيها على هذا الوجه قادح فيها ؟

---

(١) أى مع وجود الانفكاك كما هو رأى الغزالى وقوله (على أن) تأييد لرأى ابن العربى

كلا ، بل هو كمال فيها وباعث على الاخلاص فيها . وفى الصحيح[١] : « يامعشرَ الشَّباب مَنِ استطاعَ منكم الباءة فليتزوَّجْ فإنه أغضُّ للبصر وأحصنُ للفرْج . ومن لم يستطع فعَلَيْهِ بالصوْمِ فإنه له وِجاء[٢] »

ذكر ابن بشكوال عن أبى علىّ الحداد قال حضرت القاضى ابا بكر بن زرب شكا الى الترجيلىّ المتطبب ضعفَ معدته وضعف هضمه ، على مالم يكن يعهد من نفسه ، وسأله عن الدواء فقال : اسْرد الصوم تصلح معدتك . فقال له : يا اباعبدالله على غير هذا دُلَّنى ؛ ما كنت لأُعذِّب نفسى بالصوم إلا لوجهه خالصا ، ولى عادة فى الصوم الاثنين والخميس لا أنقل نفسى عنها . قال أبو على : وذكرت فى ذلك المجلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام — يعنى هذا الحديث — وجُبُنت عن إيراد ذلك عليه فى ذلك المجلس ، وأحسبنى ذاكرته فى ذلك فى غير هذا المجلس ، فسلَّم للحديث .

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلا ليكون رصداً فى شعب فقام يصلى ولم يكن قصده بالاقامة فى الشعب إلا[٣] الحراسة والرصد

والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة . ويكفى من ذلك ما يراعيه الإمام فى صلاته من أمر الجماعة : كانتظار الداخل[٤] ليدرك الركوع معه على ما جاء فى

---

(١) رواه الشيخان واللفظ لهما وأبو داود والترمذى والنسائى (ترغيب)

(٢) ومثله حديث (إذن تكفى همك) لمن قال له عليه السلام إنى أحب الصلاة عليك أأجعل لك ربع صلاتى ، إلى أن قال : أجعل لك صلاتى كلها . فاذا راعى ذلك فى صلاته كان من هذا القبيل . ومنه ما ورد فى الاستغفار (استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا) الآية فيها ترتب حظ دنيوى بل حظوظ على الاستغفار ، وهو عبادة

(٣) لايريد حقيقة الحصر كما هو ظاهر

(٤) هل الانتظار لادراك الداخل للركوع أمر دنيوى ؟ أم هو لتكميل العبادة؟ ومثله يقال فى التخفيف فى المسائل بعده بدليل الحديث الآتى (مخافة أن تفتن أمه) وفتنتها شغلها عن الصلاة

الحديث ، ومالم يعمل به مالك [١] فقد عمل به غيره ، وكالتخفيف لأجل الشيخ والضعيف وذى الحاجة ، وقوله عليه الصلاة والسلام « إنّى لأسمَعُ بكاءَ الصبىِّ » الحديث [٢] ، وكَرَدِّ السلام [٣] فى الصلاة وحكاية المؤذن ، وما أشبه ذلك مما هو عمل خارج عن حقية الصلاة ، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة ، ومع ذلك فلا يقدح فى حقيقة إخلاصها

بل لو كان شأن العبادة أن يقدح فى قصدها قصد شىء آخر سواها ، لقدح فيها مشاركة القصد الى عبادة أخرى ؛ كما إذا جاء المسجد قاصدا للتنفل فيه ، وانتظار الصلاة ، والكف عن اذاية الناس ، واستغفار الملائكة له ؛ فإن كل قصد منها شابَ غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره . وهذا غير صحيح باتفاق . بل كل قصد منها صحيح فى نفسه وان كان العمل واحدا ؛ لأن الجميع محمود شرعاً . فكذلك ما كان غير عبادة من المأذون فيه ، لاشتراكهما فى الإذن الشرعى . فحظوظ النفوس المختصة بالإنسان لايمنع اجتماعها مع العبادات ، الا ما كان بوضعه منافيا لها ؛ كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء وما أشبه ذلك ، أما مالا منافاة فيه فكيف يقدح القصد اليه فى العبادة ؟ هذا لا ينبغى أن يقال . غير أنه لاينازع فى أن إفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى ، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب ، فلم يعتد بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة فالحكم له ، ويقع الترجيح فى المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد

« والثالث » ما يرجع الى المراءآة . فأصل هذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه

---

(١) أى وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع فقد قال به غيره

(٢) بقيته (فأتجوز فى صلاتى مخافة أن تفتن أمه) وقد تقدم برواية أخرى (ج ٢ — ص ١٤٤)

(٣) وهل رد السلام وحكاية المؤذن أمر دنيوى ؟ نعم هو خارج عن حقيقة الصلاة إلا أنه ليس دنيويا بل عبادة. وقوله (بل لو كان شأن العبادة الخ) يفيد أن ما ذكر قبله ليس عبادة، وأنه مما نحن فيه من مشاركة امر دنيوى لقصد العبادة. وهو كما ترى

فهو الرياء المذموم شرعاً . وأدهى ما فى ذلك فعل المنافقين الداخلين فى الاسلام ظاهراً ، بقصد إحراز دمائهم وأموالهم . ويلى ذلك عمل المرائين العاملين بقصد نيل حطام الدنيا . وحكمه معلوم ، فلا فائدة فى الإطالة فيه

فصل

﴿ وأما الثانى ﴾ وهو أن يكون العمل إصلاحا للعادات الجارية بين العباد ؛ كالنكاح والبيع والاجارة ، وما أشبه ذلك من الأمور التى علم قصد الشارع الى القيام بها لمصالح العباد فى العاجلة ، فهو حظ أيضا قد أثبته الشارع وراعاه (١) فى الأوامر والنواهى ، وعلم ذلك من قصده بالقوانين الموضوعة له . وإذا علم ذلك بإطلاق فطلبه من ذلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع ، فكان حقا وصحيحا . هذا وجه

ووجه ثان أنه لو كان طلب الحظ فى ذلك قادحاً فى التماسه وطلبه ، لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرهما فى اشتراط النية والقصد الى الامتثال . وقد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر الى نية . وهذا كاف فى كون القصد الى الحظ لا يقدح فى الأعمال التى يتسبب عنها ذلك الحظ . بل لو فرضنا رجلا تزوّج ليرائى بتزوجه ، أو ليعدّ من أهل العفاف ، أو لغير ذلك ، لصح تزوجه ؛ من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمعة ، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجردا

ووجه ثالث أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغا لم يصح النص على الامتنان بها فى القرآن والسنة ؛ كقوله تعالى : (ومِن آياتِه أن خَلق لَكُم مِن أنفُسِكُم

(١) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة ، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة. والقوانين التى وضعها لسائر المعاملات روعى فيها أنها تقوم بحفظ هذه المصالح والحظوظ العاجلة ، وتدرأ المفاسد عنها ، والنواهى عما نهى عنه إنما هى لحكمة أنه يجلب المفاسد ويضر باستقامة هذه الحظوظ

أَزْواجاً لِتَسْكنُوا إِلَيْها) وقال : (هُوجَعَلَ لكُمُ اللَّيلَ لِتَسْكُنُوا فيه والنَّهار مُبْصِراً) وقال : (الذى جَعَل لكُمُ الأرضَ فِراشاً والسماءَ بِناءً وأَنْزلَ مِن السَّماءِ ماءً فأَخْرجَ بِهِ مِن الثَّمَراتِ رزقاً لكم) وقال : (ومِنْ رَحْمَتِه جَعلَ لكم اللَّيلَ والنهارَ لِتَسْكُنُوا فيه ولِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِه) وقال(وجَعلْنَا اللَّيلَ لِباساً ، وجَعلْنا النَّهارَ مَعاشاً) الى آخر الآيات ، الى غير ذلك مما لا يحصى

وذلك أن ما جاء فى معرض مجرد التكليف لا يقع النص عليه فى معرض الامتنان ؛ لأنه فى نفسه كلفةٌ وخلافٌ للعادات ، وقطعٌ للأهواء ؛ كالصلاة والصيام والحج والجهاد ، إلا ما نحا نحو قوله: (وعَسَى أن تكرَهوا شيئاً وهو خَيْرٌ لكم[1]) . بعد قوله : (كُتِبَ عليكمُ القِتالُ وهو كُرْهٌ لكم) بخلاف ما تميل اليه النفوس وتقضى به الأوطار ، وتفتح به أبواب التمتع واللذات النفسانية ، و تسد به الخلات الواقعة ، من الغذاء والدواء ودفع المضرات ، وأضراب ذلك ؛ فإن الإتيان بها فى معرض الامتنان مناسب : و إذا كان كذلك اقتضى هذا البساط الأخذَ بها من جهة ما وقعت المنة بها ؛ فلا يكون الأخذ على ذلك قدحاً فى العبودية ، ولا نقصاً من حق الربوبية ؛ لكنهم مطالبون على أثر ذلك بالشكر للذى امتن بها . وذلك صحيح

فإن قيل : فيلزم على هذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً ؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به . وهذا أيضاً لا يقال به على الإطلاق ، لما تقدم

---

(١) أى فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم ، وأصل القتال من التكاليف المجردة عن الحظوظ — يعنى وهذا النوع قليل الوقوع أن يمتن فى مقام مجرد التكليف ، وقد يقال : إن هذا لا يحتاج إلى استثناء ، لأن الامتنان بشىء آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ ، فليس امتناناً بنفس القتال بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا اياً كان نوعه خيراً وفائدة عظمى ، حتى يصير ما نكرهه هو الخير الصرف

فالجواب أن أخذها من حيث تلبية الأمر أو الاذن قد حصل فى ضمنه الحظ وبالتبعية ، لأنه إذا ندب إلى التزوج مثلا ، فأخذه من حيث الندب على وجه لولم يندب اليه لتركه مثلا ، فإنَّ أخذه من هنالك قد حصل له به أخذه من حيث الحظ ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل ، ثم أتبعه آثاراً حسنة من التمتع باللذات ، والانغمار فى نعم يتنعم بها المكلف كاملة ، فالتمتع بالحلال من جملة ماقصده الشارع ، فكان قصد هذا القاصد بريئاً من الحظ ، وقد انجر فى قصده الحظ ، فلا فرق بينه و بين من قصد بالنكاح نفس التمتع ، فلا مخالفة للشارع من جهة القصد ؛ بل له موافقتان : موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول ، وهو التمتع ، وموافقة من جهة أن أمر الشارع فى الجملة يقتضى اعتبار المكلف له فى حسن الأدب ، فكان له تأدب مع الشارع فى تلبية الأمر ، زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلف . وأيضاً [1] فنى قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلى من حصول النسل ، فهو بامتثال الأمر ملبٍّ للشارع فى هذا القصد ، بخلاف طلب الحظ فقط فليس له هذه المزية

فإن قيل : فطالب الحظ على هذا الوجه ملوم ؛ إذ أهمل قصد الشارع فى الأمر من هذه الجهة

فالجواب أنه لم يهمله مطلقاً ؛ فأنه حين ألقى مقاليده فى نيل هذه الحظوظ للشارع على الجملة ، حصل له بالضمن مقتضى ماقصد الشارع ، فلم يكن قصد المكلف فى نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلى . وأيضاً فالداخل فى حكم هذه الحظوظ داخل بحكم الشرط العادى على أنه لم يلد [2] ويتكلف التربية والقيام بمصالح

(١) موافقة ثالثة

(٢) اللائق بالمقام حذف (لم) أى فالذى يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل ــ ضمناً و بحسب العادة ــ على أنه سيلد ، ويتكلف تربية الأولاد ، والانفاق على الزوجات فهو قاصد ضمنا لمقصد الشارع الاصلى من النكاح ، وهو النسل

الأهل والولد ؛ كما أنه عالم إذا أتى الأمر من بابه أنه ينفق على الزوجة ويقوم بمصالحها، لكن لا يستوى القصدان : قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحظ حاصلا بالضمن، وقصد الحظ ابتداء حتى صار قصد الامتثال بالضمن . فثبت أن قصد الحظ في هذا القسم غير قادح فى العمل

فإن قيل : فطالب الحظ إذا فرضناه لم يقصد الامتثال على حال ، وإنما طلب حظه مجردا ، بحيث لو تأتى له على غير الوجه المشروع لأخذ به ، لكنه لم يقدر عليه إلا بالوجه المشروع . فهل يكون القصد الأول فى حقه موجوداً بالقوة أم لا؟

فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضا ؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى حظه على غير المشروع ، فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد اليه . وقصد الوجه المشروع يتضمن امتثال الأمر ، أو العمل بمقتضى الإذن . وهو القصد الأول الأصلى وإن لم يشعر به على التفصيل . وقد مر بيان هذا فى موافقة قصد الشارع . وأما العمل بالحظ والهوى بحيث يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو خالفه ، فليس من الحق فى شيء . وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر

فان قيل : أما كونه عاملا على قصد المخالفة فظاهر أنه عامل بالهوى لا بالحق؛ وأما عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملا بالهوى بإطلاق . فقد تبين فى موضعه أن العامل بالجهل فيخالف أمر الشارع حكمه حكم الناسى ، فلا ينسب عمله إلى الهوى هكذا بإطلاق . وإذا وافق أمر الشرع جهلا فسيأتي أنه يصح عمله على الجملة ، فلا يكون عمله بالهوى أيضا . وإلى هذا فالعامل بالهوى إذا صادف أمر الشارع فلِمَ تقول إنه عامل بالهوى وقد وافق قصده مع مامر آنفاً أن موافقة أمر الشارع تصير الحظ محموداً

فالجواب أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة فلا يستلزم أن يكون موافقاً له ؛ بل الحالات ثلاث :

حال يكون فيها قاصداً للموافقة

فلا يخلو أن يصيب باطلاق كالعالم يعمل على وفق ماعلم ، فلا إشكال ؛ أو يصيب بحكم الاتفاق ، أو لا يصيب . فهذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل ؛ فإن الجاهل إذا ظن فى تقديره أن العمل هكـذا ، وأن العمل مأذون فيه على ذلك الوجه الذى دخل فيه ، لم يقصد مخالفة ؛ لـكن فرّط فى الاحتياط لذلك العمل ، فيؤاخذ فى الطريق . وقد لايؤآخذ إذا لم يعدّ مفرطاً، ويمضى عمله إن كان موافقاً

وأما اذا قصد مخالفة أمر الشارع فسواء فى العبادات وافق أو خالف لااعتبار بما يخالف فيه ، لأنه مخالف القصد بإطلاق . وفى العادات ، الأصل اعتبار ماوافق (١) دون ما خالف ، لأن ما لاتشترط النية فى صحته من الاعمال لا اعتبار بموافقته فى القصد الشرعى ولا مخالفته ، كمن عقد عقداً يقصد أنه فاسد فكان صحيحاً ، أوشرب جُلاّباً يظنه خمراً . إلا أن عليه فى قصد المخالفة دركَ الإثم

وأما إذا لم يقصد موافقة ولامخالفة فهو العمل على مجرد الحظ أوالغفلة ، كالعامل ولا يدرى ما الذى يعمل ، أو يدرى ولـكنه إنما قصده مجرد العاجلة ، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع ، وحكمه فى العبادات عدم الصحة ، لعدم نية الامتثال ، ولذلك لم يكلف الناسى ولا الغافل ولاغير العاقل . وفى العادات الصحة إن وافق قصد الشارع ، والا فعدم الصحة

وفى هذا الموضع نظر ، إذ يقال : إن المقصد هنا لما انتفى فالموافقة غير معتبرة لإمكان الاسترسال بها فى المخالفة . وقد يظهر لهذا تأثير فى تصرفات المحجور ، كالطفل والسفيه الذى لاقصد له الى موافقة قصد الشارع فى إصلاح المال . فلذلك قيل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً وإن وافقت المصلحة ، وقيل بنفوذ ما وافق المصلحة

---

(١) أى فما فعله على نية المخالفة ولـكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً ، أى غير باطل ، فتنسحب عليه أحكام الصحيح . وأما إذا صادف مخالفة المشروع فهو باطل لايأخذ حكم المشروع . وقوله (لأن مالاتشترط النية الخ) توجيه لاعتبار ما وافق مع كونه ناوياً المخالفة

منها لا ماخالفها ، على تفصيل أصله هذا النظر . وهو أن مطلق القصد الى المصلحة غير منتهض ، فهو بهذا القصد مخالف للشارع ، وقد يقال القصد انما يعتبر بما ينشأ عنه ، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع ، فصح

فصل

حيث قلنا بالصحة فى التصرفات العادية و إن خالف القصد قصد الشارع ، فان مامضى الكلام فيه مع اصطلاح الفقهاء ، وأما اذا اعتبرنا ماهو مذكور فى هذا الكتاب فى نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام ، فكل ماخالف قصد الشارع فهو باطل على الاطلاق ، لكن بالتفسير المتقدم(١) والله أعلم

﴿ المسألة السابعة ﴾

المطلوب الشرعى ضربان «أحدهما» ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق ، فى الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية ، التى هى طرق الحظوظ العاجلة ، كالعقود على اختلافها ، والتصاريف المالية على تنوعها «والثانى» ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف ، من جهة توجهه الى الواحد المعبود

﴿فأما الأول﴾ فالنيابة فيه صحيحة ، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه ، فيما لايختص به منها ، فيجوز أن ينيب منابه فى استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو فى معناه ، لأن الحكمة التى يطلب بها المكلف فى ذلك كله صالحة أن يأتى بها سواه ، كالبيع والشراء ، والأخذ والإعطاء ، والإجارة والاستئجارة ، والخدمة، والقبض والدفع ، وما أشبه ذلك ، مالم يكن مشروعا لحكمة لاتتعدى المكلف عادة أوشرعاً ، كالأكل والشرب واللبس والسكنى ، وغير ذلك مما جرت به العادات ، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التى لا تصح النيابة فيها شرعا ، فان مثل هذا مفروغ من

---

(١) وهو عدم ترتب الآثار الاخروية عليه من مرجو الثواب

النظر فيه ، لأن حكمته لاتتعدى صاحبها الى غيره . ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار، لأن مقصود الزجر لايتعدى صاحب الجناية ، ما لم يكن ذلك راجعاً الى المال فإن النيابة فيه تصح . فإن كان دائراً بين الأمر المالى وغيره فهو مجال نظر واجتهاد ، كالحج [١] والكفارات . فالحج بناء على أن المغلب فيه التعبد ، فلا تصح النيابة فيه ، أو المال ، فتصح . والكفارة بناء على أنها زجر فتختص ، أو جبر فلا تختص ، وكالتضحية فى الذبح بناء على مابنى عليه فى الحج ، وما أشبه هذه الأشياء

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف فلا نيابة ، وإلا صحت النيابة . وهذا القسم لا يحتاج الى إقامة دليل ، لوضوح الأمر فيه .

﴿ وأما الثانى ﴾ فالتعبدات الشرعية لايقوم فيها أحد عن أحد ، ولا يغنى فيها عن المكلف غيره . وعمل العامل لايجتزى به غيره [٢] ، ولا ينتقل بالقصد اليه، ولايثبت إن وهب ، ولايحمل إن تحمل . وذلك بحسب النظر الشرعى القطعى نقلاً وتعليلا

فالدليل على صحة هذه الدعوى أمور :

﴿ أحدها ﴾ النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : (ولا تزرُ وازرَة وِزْرَ أخْرَى) (وأَنْ لَيْسَ لِلْإنسانِ إلاّ مَا سَعَى) وفى القرآن : (وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ أخْرَى) فى مواضع . وفى بعضها : (وإن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ الى حِمْلِها لا يُحْمَلْ

(١) التمثيل بالحج هنا غير واضح ، لأن تقدير كلامه : ان كان الامر العادى دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات فهو مجال نظر . وليس الحج كذلك ، بل هو امر عبادى وفيه نوع ارتباط بالمال ، فاذا تغلب أحدهما روعى . ومثله يقال فى الضحية . ولو انه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب ، فأضاف إلى هذين الضربين ضرباً يدور بين العبادة والامور المالية لكان اوجه

(٢) فصل هذه المعانى وإن كانت متقاربة أو متلازمة لتأتى الادلة فى الآيات بعدها على طبقها صراحة . فعليك بتطبيق الأدلة على تلك المعانى

منه شىء ولو كان ذا قربى) ثم قال :(ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه)
وقال تعالى : (وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم.
وماهم بحاملين من خطاياهم من شىء . إنهم لكاذبون) وقال : (وقالوا لنا
أعمالنا ولكم أعمالكم) وقال تعالى : (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشى يريدون وجهه . ما عليك من حسابهم من شىء) الآية !

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً ؛ كقوله
(يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً) فهذا عام فى نقل الأجور أو حمل الأوزار
ونحوها . وقال : (واخشوا يوماً لا يجزى والد عن ولده ، ولا مولود هو جاز
عن والده شيئاً) وقال : (واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل
منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) الآية ؛ الى كثير من هذا المعنى . وفى الحديث
حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقربين : « يا بنى فلان إنى لا أملك
لكم من الله شيئاً »

﴿ والثانى ﴾ المعنى وهو أن مقصود العبادات الخضوع لله ، والتوجه اليه ،
والتذلل بين يديه ، والانقياد تحت حكمه ، وعمارة القلب بذكره ؛ حتى يكون
العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله ، ومراقباً له غير غافل عنه ، وأن يكون ساعياً
فى مرضاته وما يقرب اليه على حسب طاقته . والنيابة تنافى هذا المقصود وتضاده ؛
لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً ، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضعاً
ولا متوجهاً ، إذا ناب عنه غيره فى ذلك . وإذا قام غيره فى ذلك مقامه فذلك
الغير هو الخاضع المتوجه . والخضوع والتوجه ونحوهما إنما هو اتصاف بصفات
العبودية ، والاتصاف لا يعدو المتصف به ولا ينتقل عنه الى غيره . والنيابة إنما معناها
أن يكون المنوب منه بمنزلة النائب ، حتى يعد المنوب عنه متصفاً بما اتصف به
النائب ، وذلك لا يصح فى العبادات كما يصح فى التصرفات ؛ فإن النائب فى أداء
الدين مثلا لما قام مقام المديان ، صار المديان متصفاً بأنه مؤد لدينه ؛ فلا مطالبة

للغريم بعد ذلك به . وهذا فى التعبد لا يتصور ، مالم يتصف المنوب عنه بمثل ما اتصف به النائب . ولا نيابة إذ ذاك على حال

﴿ والثالث ﴾ أنه لو صحت النيابة فى العبادات البدنية [1] ، لصحت فى الأعمال القلبية ؛ كالإيمان وغيره من الصبر والشكر ، والرضى والتوكل ، والخوف والرجاء ، وما أشبه ذلك ؛ ولم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً ، لجواز النيابة ، فكان يجوز أمره ابتداء على التخيير بين العمل والاستنابة ، ولصح مثل ذلك فى المصالح المختصة بالأعيان من العاديات ، كالأكل والشرب ، والوقاع واللباس وما أشبه ذلك ، وفى الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر . وكل ذلك باطل بلا خلاف ، من جهة أن حكم هذه الأحكام مختصة . فكذلك سائر التعبدات

وما تقدم [2] من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتمل التخصيص ، لأنها

---

(١) إنما جعلها هى الملزوم ومناط الاستدلال فى هذا الوجه ــ وإن كان الاصل فيما سبق عاما ــ لأنها بقطع النظر عن الأدلة هى التى يتوهم فيها ذلك ، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها ، بخلاف القلبية فلا يظهر ذلك فيها ، ولا يعقل فيها النيابة رأساً ، فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالايمان مثلا. وقوله (ولم تكن التكاليف الخ) أى مطلقاً بدنية أو قلبية .وقوله (وكل ذلك باطل) أى اللوازم الثلاثة باطلة ، أى فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله (من جهة أن حكم هذه الاحكام مختصة) راجعا لخصوص الدليل الثالث ، أى أن التعبدات مختصة بالمكلف بها كما سبق بيانه فتكون كالعاديات المختصة كالاكل والوقاع مثلا . فلما كانت هذه لا نيابة فيها كانت جميع التعبدات لا نيابة فيها .ويصح أن يعود قوله (وكل ذلك باطل) إلى مادخل تحت قوله (ولصح مثل ذلك فى المصالح المختصة وفى الحدود وأشباهها) ويكون حذف بطلان اللازم من الدليلين الأولين

(٢) لوقدم هذا على الثانى وهو المعنى ليكون تكميلا للدليل الاول وهو النصوص لكان انسب وان كان وجه تأخره ارتباطه بالاشكال بعده حيث يقول فيه (وتبين أن ماتقدم فى الحكاية ليست على العموم)

محكمات نزلت بمكة [١] احتجاجا على الكفار ، ورداً عليهم فى اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض او دعواهم ذلك عناداً . ولو كانت تحتمل الخصوص فى هذا المعنى لم يكن فيها ردٌّ عليهم ، ولما قامت عليهم بها حجة ، أما على القول بأن العموم إذا خص لا يبقى حجة فى الباقى فظاهر . وأما على قول غيرهم فلتطرق احتمال التخصيص بالقياس أو غيره . وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها [٢] عريّة عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة ، فينبغى للبيب أن يتخذها عمدة فى الكليات الشرعية ، ولا ينصرف عنها .

﴿ فإن قيل ﴾ : كيف هذا ؟ وقد جاء فى النيابة فى العبادات ، واكتساب الأجر والوزر من الغير ، وعلى مالم يعمل ، أشياء :

(أحدها) الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم ، وهى جملة : منها أن « الميِّتَ يُعذَّب ببُكاءِ الحىِّ عليه [٣] » وأن « مَنْ سَنَّ سُنَّةً حسنةً أو سيئةً كان له أجرُها أوعليه وزرُها [٤] » وأن « الرجل إذا ماتَ انقطعَ عملهُ إلاَّ من ثلاثٍ [٥] » وأنه « ما مِن نَفْسٍ تقتلُ ظلماً إلاَّ كان على ابنِ آدمَ الأوَّلِ كفلٌ منها [٦] » وفى القرآن : « والذين آمنُوا واتبعَتْهُم ذُرِّيَّتُهم بإيمانٍ ألحقْنا بهم ذُرِّيَّاتِهِم) وفُسِّر بأن الأبناء يرفعون الى منازل الآباء وإن لم يبلغوا ذلك بأعمالهم . وفى

---

(١) أى ماعدا الآية الأخيرة ، فانها من سورة البقرة

(٢) سيأتى لذلك فى الأدلة مبحث واسع شاف . وقوله (الامور المعارضة) أى العشرة المشهورة التى منها الاضمار والحقيقة والمجاز الخ . والكلام يحتاج إلى دقة فى وزنه وتطبيقه . وسيأتى فى محله

(٣) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا أبا داود

(٤) تقدم (ج ١ — ص ١٤٠)

(٥) (إذا مات الانسان انقطع عمله الامن ثلاثة الخ) أخرجه فى التيسير عن الخمسة إلا البخارى

(٦) تقدم (ج ١ — ص ١٤٠) وفى لفظه هناك اختلاف عما هنا

الحديث : « إنَّ فريضةَ اللهِ أدركتْ أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يَثبُتَ على الرَّاحِلَةِ ، أفأحجُّ عنه ؟ قال : نعم[(١)] » وفي رواية : « أفرأيتِ لو كان على أبيكِ دينٌ فقضيتِهِ ، أكان يُجزِئه ؟ قالت : نعم . قال : فدَيْنُ اللهِ أحقُّ أن يُقضَى[(٢)] » . «ومن مات وعليهِ صومٌ صام عنه وليه[(٣)] » «وقيل يارسول الله إن أمي ماتت وعليها نذرٌ لم تقضِهِ . قال : فاقضِهِ عنها[(٤)] » وقد قال بمقتضى هذه الأحاديث كبراء وعلماء . وجماعة ممن لم يذهب الى ذلك قالوا بجواز هبة العمل ، وأن ذلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى . فهذه جملة تدل على مالم يذكر من نوعها ، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم ، فلا تكون صحيحة

(والثاني) أن لنا قاعدة يرجع اليها غير مختلف فيها ، وهي قاعدة الصدقة عن الغير ، وهي عبادة ؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامتثال أمره ، فإذا تصدق الرجل عن الرجل أجزأ ذلك عن المتصدق عنه وانتفع به ، ولاسيما إن كان ميتاً . فهذه عبادة حصلت فيها النيابة . ويؤكد ذلك ما كان

---

(١) رواه في التيسير (إن فريضة الله على عباده في الحج الخ) عن الستة

(٢) هذه الرواية في الحج اختص بها النسائي (راجع النسائي جزء ٢ — ص ٥) ونيل الاوطار (ج ٥ — ص ١١)

قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير :

حديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (فدين الله أحق بالقضاء) متفق على صحته من حديث ابن عباس : أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر ، الحديث ، وله طرق فيها والفاظ مختلفة وفي رواية : جاء رجل فقال : إن أختي نذرت أن تحج ، وفي رواية النسائي إن أبي مات ولم يحج . وسيأتي في الصوم اه (مجموع ج ٥ — ص ٥١١)

(٣) رواه الشيخان وأبوداود (تيسير)

(٤) (إن أمي ماتت وعليها نذر أفصوم عنها ؟ قال أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان يؤدي ذلك عنها؟ قالت نعم . قال فصومي عن أمك) أخرجه في التيسير عن الخمسة

من الصدقة فرضاً كالزكاة ، فإن اخراجها عن الغير جائز وجازٍ عن ذلك الغير ، والزكاة أُخيَّة الصلاة [1]

(والثالث) أن لنا قاعدة أخرى متفقاً عليها أو كالمتفق عليها[2] ، وهى تحمل العاقلة للدية فى قتل الخطأ ؛ فان حاصل الأمر فى ذلك أن يُتلف زيد فيغرم عمرو ، وليس ذلك الا من باب النيابة فى أمر تعبدى لا يعقل معناه . ومنـه أيضاً نيابة الإمام عن المأموم فى القراءة و بعض أركان الصلاة مثل القيام ، والنيابة عنه فى سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه ، وكذلك الدعاء للغير ، فإن حقيقته خضوع لله وتوجه اليه ، والغير هو المنتفع بمقتضى تلك العبادة ، وقد خلق الله ملائكة عبادتهم الاستغفار للمؤمنين خصوصاً ، ولمن فى الأرض عموماً ، وقد استغفر النبى صلى الله عليه وسلم لأبويه حتى نزل: (ما كانَ لِلنبيِّ والذِينَ آمَنُوا أنْ يَسْتَغفِرُوا لِلْمُشْرِكين) ، وقال فى ابن أُبيّ : « لأَسْتَغفِرَنَّ لكَ مالم أُنْهَ عنك » حتى نزل: (اسْتَغفِرْ لهُم أوْلاَ تَسْتَغْفِرْ لهم[3]) ونزل: (ولا تُصَلّ على أحـدٍ منهم مات أبداً) الآية ! و إن كان قد نهى عنه فلم ينه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم . وقال عليه الصلاة

---

(١) جملة خطابية ، يقوى بها الاشكال ليجرى فيما ليس فيه شائبة مالية

(٢) المخالف فيها قليل ، راجع الخلاف فى أعلام الموقعين

(٣) فى روح المعانى فى تفسير الآية أن عبد الله بن عبد الله بن أبى سأل الرسول عليه الصلاة والسلام أن يستغفر لأبيه ففعل فنزل (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم الآية) فقال عليه السلام لأزيدن على السبعين فنزل (سواء عليهم استغفرت لهم الآية) وقال المفسر ان هذا هو الصحيح المعول عليه ومقابله أنها فى عامة المنافقين ولم ينقلوا فيما يتعلق بابن أبى قول الرسول لأستغفرن لك مالم أنه عنك ، انما ذكروها فيما يتعلق بأبى طالب لما سمع كلام أبى جهل ومن معه فى مرض الوفاة ، ولم يسمع منه صلى الله عليه وسلم نصحه له ، و بقى على دين الجاهلية، فنزلت الآية (ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) وعزه الالوسى للبخارى ومسلم وكثير من الأئمة وهو الصحيح خلافا لما فى بعض الروايات أنها نزلت فى أبويه عليه السلام . وبهذا تعلم ما فى كلام المؤلف فى الآية الاولى والحديث

والسلام « اللَّهُمَّ اغفِرْ لِقَوْمِى فإنهم لا يعلمون [١] » وعَلَى الجملة فالدعاء للغير مما علم من دين الأمة ضرورة

(والرابع) أن النيابة فى الأعمال البدنية غير العبادات [٢] صحيحة ؛ وكذلك بعض العبادات البدنية ، وإن كانت واجبة على الانسان عينا ، وكذلك المالية ، وأولها الجهاد ، فانه جائز أن يستنيب فيه المكلف به غيره بجعل و بغير جعل ، إذا أذن الامام ، والجهاد عبادة . فاذا جازت النيابة فى مثل هذا فلتجز فى باقى الاعمال المشروعة ، لأن الجميع مشروع

(والخامس) أن مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها ؛ وقد يجازى الانسان على مالم يعمل ، خيراً كان الجزاء أو شراً . وهو أصل متفق عليه فى الجملة . وذلك ضربان :

« أحدهما » المصائب النازلة فى نفسه وأهله وولده وعرضه ، فانه إن كانت باكتسابٍ [٣] كُفِّرَ بها من سيآته ، وأخذ بها من أجر غيره ، وحَمَلَ غيرُه وزرَه ، ولم يعمل بذلك [٤] ، فضلا عن أن يجد ألمه ، كما فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه فى المفلس يوم القيامة [٥] . وإن كانت بغير اكتسابٍ فهى

---

(١) أخرجه المناوى فى كنوز الحقائق عن البزار

(٢) ليس محل نزاع ، ولكنه جاء به لتوسيع المجال فى الاشكال . وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة ، فاذن كل ما كان مشروعا تجوز فيه النيابة ، ومنه العبادات. ولا يخفى عنك أن أهم شىء فى هذا الوجه مايتعلق بالجهاد من جهة كونه عبادة . وأما مجرد مشروعيته التى جاء بها ليجعلها كعلة للقياس فهى ضعيفة

(٣) أى اكتساب الغير . وقوله (بغير اكتساب) أى بأن كانت من الله محضاً

(٤) لعل الأصل (وإن لم يعلم بذلك) ليلتئم مع قوله (فضلا عن أن يجد ألمه)

(٥) عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أتدرون من المفلس؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع . فقال (إن المفلس من أمتى من يأتى يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ، ويأتى قد شتم هذا ، وقذف هذا ، وأكل مال هذا ، وسفك دم هذا ، وضرب هذا . فيعطى هذا من حسناته ، وهذا من

كفارات فقط ، أو كفارات وأجور . وكما جاء فيمن « غرَسَ غَرْساً أو زَرَع زرعا يأكلُ منه انسانٌ أو حيوانٌ أنَّهُ له أجر[١] » وفيمن « ارتبَطَ فَرَساً فى سبيلِ اللهِ فأكلَ فى مَرْجٍ أو رَوْضةٍ ، أو شرِب فى نهرٍ أو استنَّ شرَفاً أو شرَفين ، ولم يُرِد أن يكون ذلك فهى له حسنات[٢] » وسائر ما جاء فى هذا المعنى

« والضرب الثانى » النيات التى تتجاوز الأعمال كما جاء : « أن المرء يُكتبُ له قِيامُ الليل أو الجهادُ إذا حبَسه عنه عُذر[٣] » وكذلك سائر الأعمال ، حتى قال عليه الصلاة والسلام فى المتمنِّى أن يكون له مالٌ يَعمل به مثلَ عمل فلان : « فهُما فى الأجْرِ سوَاء » وفى الآخر : « فهُما فى الوِزْرِ سوَاء »[٤] وحديث : « مَن همَّ بحسنَةٍ فلم يعملها كتبَتْ له حسنةً »[٥] « والمُسْلِمَان يَلتَقِيانِ بسَيفَيْهِما »

حسناته . فان فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ، ثم يطرح فى النار) رواه مسلم والترمذى وغيرهما — (ترغيب)

(١) (تقدم ج ١ — ص ٢١٢)

(٢) لعلها رواية بالمعنى . وإلا . فما تقدم له فى الفصل الثانى من المسألة الخامسة يقتضى أن قوله (ولم يرد ذلك) راجع إلى خصوص الشرب ، نعم إن ذلك هو مناط الاشكال ، لأنه لو قصد شيئاً من ذلك لم يكن فيه مايعترض به هنا

(٣) روى مالك وأبو داود والنسائى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (مامن امرئ تكون له صلاة بليل فيغلبه عليها نوم إلا كتب له أجر صلاته ، وكان نومه عليه صدقة) وروى مسلم عن جابر (إن بالمدينة لرجالا ماسرتم مسيراً ولا قطعتم واديا إلا كانوا معكم ، حبسهم المرض) وروى البخارى مثله بخلاف يسير فى بعض لفظه . وفى رواية أخرى لمسلم عن وكيع ذكر فيها (إلا شركوكم فى الأجر)

(٤) أخرجه فى الترغيب عن ابن ماجه . وفيه رواية أخرى عن احمد والترمذى بلفظ (فأجرهما سواء ووزرهما سواء)

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان

الحديث[1]؛ الى غير ذلك من الأدلة الدالة على عدّ المكلف بمجرد النية كالعامل نفسه فى الأجر والوزر . فاذا كان كالعامل وليس بعامل ولا عمل عنه غيرُه ، فأولى[2] أن يكون كالعامل اذا استناب غيرَه على العمل

﴿ فالجواب ﴾ أن هذه الأشياء وإن كان منها ماقال بعض العلماء فيه بصحة النيابة ، فإن للنظر فيها متسعا

أما قاعدة الصدقة عن الغير وإن عددناها عبادة ، فليست من هذا الباب ؛ فإن كلامنا فى نيابة فى عبادة من حيث هى تقربٌ الى الله تعالى وتوجهٌ اليه . والصدقة عن الغير من باب التصرفات المالية . ولا كلام فيها .

وأما قاعدة الدعاء فظاهرٌ أنه ليس فى الدعاء نيابة ؛ لأنه شفاعة للغير فليس من هذا الباب .

وأما قاعدة النيابة فى الأعمال البدنية والمالية فإنها مصالح معقولة المعنى ، لايشترط فيها — من حيث هى كذلك — نية ، بل المنوب عنه إن نوى القربة فيما له سبب فيه فله أجر ذلك ، فإن العبادة منه صدرت لامن النائب . والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال . والجهاد وإن كان من الأعمال المعدودة فى العبادات ، فهى فى الحقيقة معقولة المعنى ، كسائر فروض الكفايات التى هى مصالح للدنيا ، لكن لايحصل لصاحبها الأجر الأخروى الا إذا

---

(١) (إذا التقا المسلمان بسيفهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول فى النار) . قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال (إنه كان حريصاً على قتل صاحبه) . أخرجه فى الجامع الصغير عن أحمد والشيخين وأبى داود والنسائى

(٢) أى لأن النية حينئذ حاصلة وقد حصل المنوى بالفعل وإن كان من غيره . وهذا ظاهر إذا رجعنا قوله (فاذا كان كالعامل الخ) إلى الضرب الثانى فقط . إلا أنه لا يكون قد عمل للأول نتيجة ، ولايبين وجه الاستدلال به . أما إذا رجعناه للضربين فيكون قد رتب على الأول أيضاً نتيجته لكن السياق فى ذكره للأعمال فى الثانى يشهد للتقرير الأول

قصد وجه الله تعالى وإعلاء كلمة الله. فإن قصد الدنيا فذلك حظه ، مع ان المصلحة الجهادية قائمة ، كقاعدة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . والجهاد شعبة منها . على أن من أهل العلم من كره النيابة فى الجهاد بالجعل ، لما فيه من تعريض النفس للهلكة فى عرض من أعراض الدنيا . ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل لم يصح فيه من تلك الجهة نيابة أصلا . فهذا الأصل لااعتراض به أيضا

وأما قاعدة المصائب النازلة فليست من باب النيابة فى التعبد . وإنما الأجر والكفارة فى مقابلة ما نيل منه ، لا لأمر خارج عن ذلك . وكون حسنات الظالم تعطى المظلوم ، أو سيئات المظلوم تطرح على الظالم ، فمن باب الغرامات ، فهى معاوضات ؛ لأن الأعواض الأخروية إنما تكون فى الأجور والأوزار ، إذ لا دينار هناك ولادرهم ، وقد فات القضاء فى الدنيا

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب فى المال ، ومن باب الاحسان به إن كان باختيار مالكه

ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة الى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة ، اذ عد فى الجزاء — بسبب نيته — كمن عمل، تفضلا من الله تعالى ، مع أن الأحكام إنما تجرى فى الدنيا على الظاهر ، ولذلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفى نيته أن لو قدر عليها لعملها إن له أجر من عملها ، مع أن ذلك لايسقط القضاء عنه فيما بينه و بين الله إن كانت العبادة مما يقضى . كما أنه لو تمنى [1] أن يقتل مسلما أو يسرق أو يفعل شراً إلا أنه لم يقدر ، كان له وزر من عمل ، ولا يعد فى الدنيا كمن عمل ، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقة . فليست من النيابة فى فى شىء . وإن فرضت النيابة فالنائب هو المكتسب ، فعمله عليه أو له . فهذه القواعد لاتنقض ما تأصل

ونرجع الى ما ذكر أول السؤال ، فانه عمدة من خالف فى المسألة .

---

(١) أى عزم وصمم ، ولكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته

فحديث تعذيب الميت ببكاء الحي ظاهرٌ حمله على عادة العرب في تحريض المريض — اذا ظن الموت — أهله على البكاء عليه . وأما من سن سنة ، وحديث ابن آدم الأول ، وحديث انقطاع العمل إلا من ثلاث ، وما أشبه ذلك ، فان الجزاء فيها راجع الى عمل المأجور أو الموزور ، لأنه الذي تسبب فيه أوّلاً . فعلى جريان سببه تجرى المسببات ، والكفل الراجع الى المتسبب ناشىء عن عمله ، لا عن عمل المتسبب الثاني . والى هذا المعنى يرجع قوله تعالى : (والذين آمنوا واتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ) الآية : لأن ولده كسب من كسبه ، فما جرى عليه من خير فكأنه منسوب الى الأب . وبذلك فسر قوله تعالى : (ما أغنى عنه ماله وما كَسَب) أن ولده من كسبه ، فلا غرو أن يرجع الى منزلته وتقر عينه به [١] كما تقر عينه بسائر أعماله الصالحة . وذلك قوله تعالى (وما أَلَتْنَاهم مِن عملهم مِن شيء)

وإنما يشكل من كل ما أورد ما بقي من الأحاديث ؛ فانها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها ؛ وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة — وذلك الصيام والحج — وأما النذر فانما كان صياماً فيرجع الى الصيام

والذي يجاب به فيها أمور :

(أحدها) أن الأحاديث فيها مضطربة ، نبه البخاري ومسلم على اضطرابها ، فانظره في الإكمال . وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلا قطعياً فكيف اذا عارضته . وأيضاً فإن الطحاوي قال في حديث : « مَن ماتَ وعليه صومٌ صامَ عنه وليُّه » [٢] إنه لم يرو إلا من طريق عائشة . وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه . وقال في حديث التي ماتت وعليها نذر إنه لا يرويه الا ابن عباس وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد

---

(١) لكن يبقى التوفيق بينه و بين آية (وأن ليس للانسان إلا ماسعى) فانه الذرية حازت منزلة عالية لم تستحقها بسعيها وإنما جاءت بسعي الآباء

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ٢٣٢)

(والثانى) أن الناس على أقوال فى هذه الأحاديث : منهم من قبل ماصح منها باطلاق ، كأحمد ابن حنبل ؛ ومنهم من قبل بعضها فأجاز ذلك فى الحج دون الصيام ، وهو مذهب الشافعى ، ومنهم من منع بإطلاق ، كمالك بن أنس . فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الاحاديث وإن صح . وذلك دليل على ضعف الأخذ بها فى النظر . ويدل على ذلك أنهم اتفقوا فى الصلاة على ما حكاه ابن العربى ، وإن كان ذلك لازما فى الحج لمكان ركعتى الطواف ، لأنهما تبع . ويجوز فى التبع ما لايجوز فى غيره ؛ كبيع الشجرة بثمرة قد أبرّت ، وبيع العبد بماله . واتفقوا على المنع فى الأعمال القلبية

(والثالث) أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقا ، وذلك أنه قال : سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم أن لا يمنعوا أحداً من فعل الخير ، يريد أنهم سئلوا عن القضاء فى الحج والصوم ، فأنفذوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيراً ، لامن جهة أنه جازٍ عن المنوب عنه (١) . وقال هذا القائل : لايعمل أحد عن أحد شيئاً ، فإن عمله فهو لنفسه ، كما قال تعالى : (وأنْ ليْسَ للإنْسانِ إلاّ ما سعَى)

(والرابع) أنه يحتمل أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب فى فى تلك الأعمال ، كما إذا أمر بأن يحج عنه ، أو أوصى بذلك ، أو كان له فيه سعى حتى يكون موافقاً لقوله تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ماسعى) وهو قول بعض العلماء

(والخامس) أن قوله « صام عنه وليه » محمول على ما تصح فيه النيابة ، وهو الصدقة ، مجازاً ، لأن القضاء تارة يكون بمثل المقضى ، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره . وذلك فى الصيام الإطعام ، وفى الحج النفقة عمن يحج عنه ، أو ما أشبه ذلك

(١) لكن هذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام (أرأيت لو كان على أبيك دين إلى أن قال : فدين الله أحق أن يقضى)

والسادس أن هذه الأحاديث — على قلتها — مُعارِضةٌ لأصل ثابت في الشريعة قطعي ، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي ، فلا يعارض الظنُّ القطع ؛ كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا اذا لم يعارضه أصل قطعي . وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة . وهذا الوجه هو نكتة الموضع ، وهو المقصود فيه ، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الاحاديث . وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن . وبالله التوفيق

فصل

ويبقى النظر في مسألة لها تعلق بهذا الموضع ، وهي مسألة هبة الثواب وفيها نظر فللمانع أن يمنع ذلك من وجهين :

(أحدهما) أن الهبة انما صحت في الشريعة في شيء مخصوص ، وهو المال . وأما في ثواب الأعمال فلا . وإذا لم يكن لها دليل فلا يصح القول بها

(والثاني) أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة الى الأسباب ؛ وقد نطق بذلك القرآن كقوله تعالى : (تِلْكَ حدودُ اللهِ ومَن يُطِعِ اللهَ ورسولَه يدْخِلْهُ جنّاتٍ) ثم قال : (ومَن يَعْصِ اللهَ ورسولَه ويتعدَّ حدودَه يُدخلْهُ ناراً خالداً فيها) وقوله (جزاءً بما كانوا يعملون) (ادخلوا الجنَّة بما كنتم تعملون) وهو كثير . وهذا أيضاً كالتوابع بالنسبة الى المتبوعات ؛ كاستباحة الانتفاع بالمبيع مع عقد البيع ، واستباحة البضع مع عقد النكاح ، فلا خيرة للمكلف فيه . هذا مع أنه مجرد تفضل من الله تعالى على العامل . واذا كان كذلك اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار ، ولا في يده منه شيء. فإذاً لا يصح فيه تصرف ؛ لأن التصرف من توابع المِلك الاختياري ، وليس في الجزاء ذلك . فلا يصح للعامل تصرف فيما لا يملك ، كما لا يصح لغيره

وللمجيز أن يستدل أيضاً من وجهين :

(أحدها) أن أدلته من الشرع هى الأدلة على جواز الهبة فى الأموال وتوابعها، إما أن تدخل تحت عمومها أو اطلاقها ، وإما بالقياس عليها ؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوض مقدّر . فكما جاز فى أحدهما جاز فى الآخر . وقد تقدم فى الصدقة عن الغير أنها هبة الثواب [1] ، لا يصح فيها غير ذلك . فإذا كان كذلك صح وجود الدليل ، فلم يبق للمنع وجه

(والثانى) أن كون الجزاء مع الأعمال كالمسببات مع الأسباب ، وكالتوابع مع المتبوعات، يقضى بصحة الملك لهذا العامل ؛ كما يصح فى الأمور الدنيوية . وإذا ثبت الملك صح التصرف بالهبة

لا يقال : ان الثواب لا يملك كما يملك المال ؛ لأنه إما أن يكون فى الدار الآخرة فقط ، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئاً ؛ وإما أن يملك هنا منه شيئاً حسبما اقتضاه قوله تعالى : (مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِن ذَكَرٍ أو أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً)الآية ، فذلك بمعنى [2] الجزاء فى الآخرة ، أى أنه ينال فى الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر فى طيب عيشه ، كما ينال فى الآخرة أيضاً النعيم الدائم؛ فليس له أمر يتملكه الآن حتى تصح هبته . وإنما ذلك فى الأموال التى يصح حوزها وملكها الآن

لأنا نقول : هو وإن لم يملك نفس الجزاء ، فقد كتب له فى غالب الظن عند الله تعالى ، واستقر له ملكا بالتمليك ، وإن لم يحزه الآن . ولا يلزم من الملك الحوز . وإذا صح مثل هذا فى المال ، وصح التصرف فيه بالهبة وغيرها ، صح فيما نحن فيه ؛ فقد يقول القائل : ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان ؛ ويقول : إن اشترى لى وكيلى عبدا فهو حر أو هبة لأخى ، وما أشبه ذلك ، وإن لم يحصل شىء من ذلك

(١) أين هذا ؟ فالذى تقدم أنها من باب التصرف المالى فكأنه أعطى المال للمتصدق عليه ، وناب عنه فى صرفه فقط ، فقد ملكه المال نفسه ، والثواب شىء آخر

(٢) أى من بابه ، وشبيه به

في حوزه ؛ وكما يصح هذا التصرف فيما بيد الوكيل فعلُه وإن لم يعلم به الموكل ، فضلا عن أن يحوزه من يد الوكيل ، يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذي هو على كل شيء وكيل. فقد وضح اذاً مغزى النظر في هبة الثواب . والله الموفق للصواب.

﴿ المسألة الثامنة ﴾

من مقصود الشارع في الأعمال [1] دوام المكلف عليها . والدليل على ذلك واضح ؛ كقوله تعالى : (إلاَّ المصلِّينَ الذينَ هم على صلاتِهم دائمون) وقوله : (يقيمُون الصَّلاة) وإقامُ الصلاة بمعنى الدوام عليها ؛ بهذا فسرت الاقامة حيث ذكرت مضافة الى الصلاة . وجاء هذا كله في معرض المدح ، وهو دليل على قصد الشارع اليه . وجاء الأمر به صريحاً في مواضع كثيرة ؛ كقوله : (وأقيمُوا الصلاةَ وآتُوا الزَّكاة) وفي الحديث: « أحبُّ العمل الى الله ما داوَمَ عليه صاحبُه وإنْ قلَّ »[2] وقال: « خُذُوا من العَمَل ما تُطيقون فإنَّ الله لن يمل حتى تَملّوا [3] ». « وكان عليه الصلاة والسلام اذا عمِل عمَلا أثبته » « وكان عمله دِيمَة » . وأيضاً فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات ، من مفروضات ومسنونات ومستحبات ، في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب ، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع الى إدامة الأعمال . وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهّبوا : (فما رَعَوْها حقَّ رعايتها) إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار

---

(١) أي أعمال العبادات التي تتكرر أسبابها ، أما زكاة وجبت هذا العام لحصول النصاب ولم يحصل في العام بعده فلا . وهكذا يقال في غيرها فهو ظاهر في العبادات المذكورة.

(٢) رواه في التيسير (أحب الأعمال إلى الله تعالى مادام وإن قل) عن الستة وهو جزء من حديث طويل

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٣٤٣)

فصل

فمن هنا يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات ، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق ؛ لكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم . فالمكلف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب ، فمن حقه أن لا ينظر الى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه ، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا ؟ فإن المشقة التى تدخل على المكلف من وجهين : « أحدهما » من جهة شدة التكليف في نفسه ، بكثرته أو ثقله في نفسه . « والثانى » من جهة المداومة عليه و إن كان في نفسه خفيفا.

وحسبك من ذلك الصلاة ، فانها من جهة حقيقتها خفيفة ، فإذا انضم اليها معنى المداومة ثقلت . والشاهد لذلك قوله تعالى : (واستَعِينوا بالصَّبْرِ والصَّلاةِ وإنها لكبيرةٌ إلاّ على الخاشعين) فجعلها كبيرة ، حتى قرنَ بها الأمر بالصبر ، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة ، لأجل ما وصفهم به من الخوف الذى هو سائق ،والرجاء الذى هو حادٍ . وذلك ما تضمنه قوله : (الذينَ يظُنونَ أنهم مُلاقُو رَبِّهِم) الآية فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب ؛ فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار ، والراجى لنيل مرغوب به يقصر عليه الطويل من المسافة . ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار ، وضعت التكاليف على التوسط ، وأسقط الحرج . ونهى عن التشديد . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « إنَّ هذا الدِّينَ مَتينٌ فأَوْغِل فيه برِفْق . ولا تبغِّض الى نفسك عبادةَ الله ، فإن المنْبَتَّ لا أرْضاً قطع ولا ظهراً أبقَى » [1] وقال : « مَنْ يُشادَّ هذا الدينَ يَغْلِبْه » [2] وهذا يشمل التشديد بالدوام ، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال . والأدلة على هذا المعنى كثيرة

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٨)

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ١٤٥)

﴿ المسألة التاسعة ﴾

الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة ؛ بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية[1] بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف ألبتة . والدليل على ذلك — مع أنه واضح — أمور :

(أحدها) النصوص المتضافرة ؛ كقوله تعالى : (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً)[2] وقوله : (قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً) وقوله عليه الصلاة والسلام : « بعثت الى الأحمر والأسود »[3] وأشباه هذه النصوص ، مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة ؛ ولو كان بعض الناس مختصا بما لم يخص به غيره[4] ، لم يكن مرسلا للناس جميعا ؛ إذ يصدق على من لم يكلف

---

(١) تغليب على الاباحة . وإلا فهى حكم شرعى لا اختصاص فيه أيضاً. ويبقى الكلام فيما يقابل الطلبية ، وهو الوضعية . ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها ، إذ كون الزوال سببا فى وجوب الظهر عام لا يختص به مكلف دون آخر مادام شرط التكليف موجوداً . ومثله يقال فى بقيتها . تراجع المسألة الأولى فى خطاب الوضع

(٢) لأن المعنى على المشهور وما أرسلناك بهذه الشريعة إلا للناس كافة ، فالشريعة مأمور بتبليغها للناس كافة. وفى آية (يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك) دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة . فالجمع بين الآيتين يقتضى المطلوب فى المسألة . أما الآيات هنا وحدها فربما يتوقف فى إفادتها للمطلوب ، لأنه ما المانع من أن يكون مرسلا لجميع الناس ولكن على توزيع المرسل به ، فيكون البعض للبعض ، وهذا إنما يمنع منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع ، وإنما يؤخذ من الآيتين كما أشرنا إليه. فتأمل . وقد يقال إن حذف المعمول يؤذن بالعموم ، والمعمول هو قولنا (بهذه الشريعة)فتكفى كل واحدة من هذه الآيات هنا فى إفادة المطلوب

(٣) (أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلى: كان كل نبى يبعث لأمته خاصة وبعثت إلى الأحمر والأسود الخ) أخرجه الشيخان والنسائى

(٤) أى بما لم يخاطب به غيره .أما تعبيره ففيه نبو عن الغرض

بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل اليه به ، فلا يكون مرسلا [١] بذلك الحكم الخاص الى الناس جميعا . وذلك باطل . فما أدى اليه مثله . بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف ، فإنه لم يرسل اليه بإطلاق ، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين فى القرآن . فلا اعتراض به . وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة الى خطاب الوضع فظاهرٌ الأمر فيه [٢]

(والثانى) ان الأحكام اذا كانت موضوعة لمصالح العباد ، فالعباد بالنسبة الى ما تقتضيه من المصالح مرآة [٣] ؛ فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق ، لكنها كذلك حسبما تقدم فى موضعه . فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص . وإنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصا برسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ كقوله : (وامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إن وَهبتْ نفسَها للنَّبيِّ — الى قوله : خالِصةً لكَ مِن دُونِ المُؤْمِنين) وقوله : (تُرْجِى مَن تشاء منهُنّ) الآية ! وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل . ويرجع الى هذا ما خصّ هو به بعض أصحابه ، كشهادة خزيمة . فإنه راجع اليه [٤] عليه الصلاة والسلام ،

---

(١) بالتأمل نراه يدخل فى الدليل عموم المتعلق ، وهو ما أشرنا إليه بقولنا (بهذه الشريعة) فدليله متوقف على هذا ، إذ مجرد كون المرسل اليهم الناس جميعا لايكفى إلا بمراعاة العموم أيضا فيما هو مرسل به

(٢) أى فما فيه من الأحكام الطلبية متوجه الى أوليائهم

(٣) أى تنطبع فيهم هذه المصالح على السواء ، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الانسانى المتحد فى حاجياته وضرورياته وما يكملها

(٤) لأنه لما شهد للرسول عليه الصلاة والسلام فى حادثة الأعرابى فى البيع وكان مستنده فى الشهادة الايمان بصدقه صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه ، فلأن يكون صادقا فى هذه الشؤون الصغيرة من باب أولى . فاختصاص حذيفة فى هذا رجوع الى اختصاص الرسول عليه السلام بقبول شهادة واحد له فى هذا العقد وصحته. يراجع أعلام الموقعين فى هذا وبيانه أن خزيمة تنبه لهذه الحكمة قبل أن يتفطن اليها غيره من الصحابة الحاضرين

أو غير راجع اليه ؛ كاختصاص (١) أبى بردة بن نيار بالتضحية بالعناق الجذَعة ، وخصه بذلك بقوله : « ولن تجزىء عن أحَدٍ بَعدَكَ » (٢) فهذا لا نظر فيه ؛ إذ هو راجع الى جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأجله وقع النص على الاختصاص فى مواضعه (٣) ، إعلاما بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص

(والثالث) اجماع العلماء المتقدمين على ذلك ، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم. ولذلك صيروا أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة للجميع فى أمثالها ، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة ، أن تجرى على العموم ، إما بالقياس ، أو بالرد الى الصيغة أن تجرى على العموم المعنوى ، أو غير ذلك من المحاولات ، بحيث لايكون الحكم على الخصوص فى النازلة الأولى مختصا به . وقد قال تعالى : (فلما قضى زيدٌ منها وطراً زوّجْناكَها لِكَى لا يكون على المؤمنين حرجٌ) الآية ! فقرر الحكم فى مخصوص ليكون (٤) عاما فى الناس . وتقرر صحة الاجماع لايحتاج الى مزيد ، لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة

(والرابع) أنه لوجاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس ، لجاز مثل ذلك فى قواعد الاسلام أن لايخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها . وكذلك فى الإيمان الذى هو رأس الأمر .

---

(١) راجع أعلام الموقعين لتقف على الحكمة فيه

(٢) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٣) وهى الآية والحديثان . والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر الشريعة — مما لم ينص فيه على التخصيص — عام

(٤) الا أن فى الآية النص على أن هذا الخاص أساس لحكم شرعى عام . فالآية وان كانت صيغتها خاصة لاعامة ، الا انها أعقبت بالنص على مايفيد العموم ، حتى تستفاد الحكمة فيما حصل ، ولايتوهم أنها خصوصية

وهذا باطل باجماع . فما لزم عنه مثله . ولا أعنى بذلك[1] ما كان نحو الولايات وأشباهها من القضاء والإمامة، والشهادة والفتيا فى النوازل ، والعرافة والنقابة ، والكتابة والتعليم للعلوم وغيرها ، فان هذه الأشياء راجعة الى النظر فى شرط التكليف بها ؛ وجامع الشروط فى التكليف القدرة على المكلف به . فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الاطلاق والعموم . ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق ، كالأطفال والمجانين بالنسبة الى الطهارة والصلاة ونحوها . فالتكليف عام لاخاص من جهة القدرة أو عدمها ، لامن جهة أخرى ، بناء على منع التكليف بما لايطاق . وكذلك الأمر فى كل ما كان مُوهما للخطاب الخاص ، كمراتب[2] الإيغال فى الأعمال ، ومراتب الاحتياط على الدين وغير ذلك

فصل

وهذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة

(منها) أنه يعطى قوة عظيمة فى إثبات القياس على منكريه ، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً ، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع . فلا يصح

---

(١) أى ولا أعنى بذلك خروج ما كان موهما لتخصيص الخطابات ، كالولايات الخ ، فانها داخلة فى القاعدة . وهو أنها مكلف بها كل من توفر فيه شرط التكليف بها ، كغيرها من سائر التكاليف . فالزكاة مثلا مكلف بها على العموم ، ولكن مع مراعاة النصاب مثلا وسائر الشروط ، كذلك الولايات وفروض الكفايات المتوقفة على شروط . فتعتبر عامة بهذا المعنى . ولو قال (ولا يخرج عن ذلك ما كان الخ) لكان أوضح

(٢) تقدم له أن الناس فى ذلك على ضربين : مسقط لحظوظه ، وآخذ لها على وجهها الشرعى . أى فليس الاول مخاطبا بما لم يخاطب به الثانى ، حتى يعد من باب تخصيص الخطاب فى الشريعة

مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق — إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد؛ وليس فى القضية لفظ يستندا إليه فى إلحاق غير المذكور بالمذكور، فأرشدنا ذلك الى أنه لابد فى كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما فى معناها، وهو معنى القياس؛ وتأيد بعمل الصحابة رضى الله عنهم، فانشرح الصدر لقبوله. ولعل هذا يبسط فى كتاب الأدلة بعد هذا إن شاء الله

(ومنها) أن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة فى الشريعة، مستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذلك بما يحكى عن بعضهم: أنه سئل عما يجب فى زكاة كذا، فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا فالكل لله، وأما على مذهبكم فكذا وكذا. وعند ذلك افترق الناس فيهم، فمن مصدق بهذا الظاهر، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هى أعلى مما بث فى الجمهور، ومن مكذب ومشنع، يحمل عليهم، وينسبهم الى الخروج عن الطريقة المثلى، والمخالفة للسنة. وكلا الفريقين فى طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة فى الخلق، كما تبين آنفاً؛ ولكن روح المسألة الفقه فى الشريعة [1] حتى يتبين ذلك. والله المستعان

(ومن ذلك) أن كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيح لهم أشياء لم تبح لغيرهم؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين فى الشهوات، الى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل اليها، فاستجازوا لمن ارتسم فى طريقتهم إباحة بعض الممنوعات فى الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور. فقد ذكر نحو هذا فى سماع الغناء وإن قلنا بالنهى عنه، كما أن من الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام من استباح شرب الخمر بناء على قصد التداوى بها، واستجلاب النشاط فى الطاعة، لا على قصد التلهى.

---

(١) وما تقدم له فى مراتب الايغال فى الأعمال وأن الناس على ضربين، فيه فقه المسألة، وأنهم كغيرهم داخلون تحت أحكام الشريعة المبثوثة فى الخلق

وهذا باب فتحته الزنادقة بقولهم : إن التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص.
وأصل هذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم . فليتفطن به . و بالله التوفيق

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كما أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين ، على حسب ما كانت بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما خُص به ، كذلك المزايا والمناقب . فما من مزية أُعطيها رسول الله صلى الله عليه وسلم — سوى ما وقع استثناؤه — إلا وقد أعطيت أمته منها أنموذجا . فهي عامة كعموم التكاليف . بل قد زعم ابن العربي أن سنة الله جرت أنه إذ أعطى الله نبياً شيئاً أعطى أمته منه ، وأشركهم معه فيه . ثم ذكر من ذلك أمثلة .

وما قاله يظهر في هذه الملة بالاستقراء

﴿ أما أولا ﴾ فالوراثة العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة ، وقد كان من الجائز أن تُتعبد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط ، وكانت تكفي العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون ؛ ولكن الله من على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام ، إذ قال تعالى: (لِتَحْكُمَ بين الناسِ بما أراكَ اللهُ) وقال في الأمة : (لَعَلِمَهُ الذين يستَنْبِطُونه منهم) وهذا واضح فلا نطول به

﴿ وأما ثانيا ﴾ فقد ظهر ذلك من مواضع كثيرة ، نقتصر منها على ثلاثين وجهاً :

(أحدها) الصلاة من الله تعالى ، فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام : (إن اللهَ وملائكتَه يصلون على النبيّ) الآية ، وقال في الأمة : (هوَ الذي يُصَلِّي عليكم وملائكتُه ليُخْرِجَكم من الظلُماتِ الى النورِ) الآية ، وقال(أولئكَ عليهم صلواتٌ مِن ربِّهم ورحمة)

(والثانى) الإعطاء إلى الإرضاء، قال تعالى فى النبى: (ولسوف يُعطيكَ ربُّكَ فترْضى) وقال فى الأمة: (ليُدْخِلنَّهُم مُدْخَلاً يَرْضَوْنه) وقال : (رضِىَ الله عنهم ورَضُوا عنه)

(والثالث) غفران ما تقدم وما تأخر ، قال تعالى : (ليغفِرَ لكَ اللهُ ماتقدّمَ من ذنْبكَ وما تأخّر) وفى الأمة ما روى أن الآية لما نزلت قال الصحابة : هنيئاً مريئاً ! فما لنا ؟ فنزل : (ليُدْخِل المؤمنين والمؤمناتِ جناتٍ تجرى من تحتها الأنهارُ خالدينَ فيها ويكفِّرَ عنهم سيئاتِهم) فعمّ ما تقدم وما تأخر . وفى الآية الأولى إتمام النعمة فى قوله : (ويُتِمَّ نعمتَه عليْكَ ويهديَك صراطاً مستقيما) وقال فى الأمة : (ما يُريدُ اللهُ ليجعلَ عليكم مِن حرجٍ ولكن يريدُ ليطهرَكم وليتمَّ نعمتَه عليكم) الآية .

وهو الوجه الرابع

(والخامس) الوحى وهو النبوة ؛ قال تعالى : (إنا أوحينا اليك) وسائر مافى هذا المعنى ولايحتاج الى شاهد ، وفى الأمة : « الرؤيا الصالحة جزء[1] من ستة

---

(١) اذا كان معنى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلام قبل الوحى ستة أشهر ، يرى فيها رؤيا صادقة كفلق الصبح ، ثم جاء الوحى بعدها ، ومجموع ذلك مع الوحى ثلاثة وعشرون سنة على قول ، أو أن الوحى بعد الأشهر الستة ثلاث وعشرون سنة ، فتكون نسبة الرؤيا الصادقة جزءا من ستة وأربعين جزءا من زمن النبوة والوحى . فعليه لايكون فى الحديث مايدل على مدعاه ، إذ ليس الغرض أن النبوة تتجزأ الى هذه الاجزاء والرؤيا جزؤ منها ، فهو غير معقول فى ذاته أن تكون الرؤيا الصادقة جزءا من نبوة الوحى مهما صغر هذا الجزء، لأن للنبوة ماهية شرعية لايندرج فيها جزئى بمجرد الرؤيا الصادقة وزعم ابن خلدون أن حمل الحديث على النسبة الزمانية بعيد عن التحقيق ،ولكنه لم يأت فى ذلك بمقنع . وما رده به من اختلاف العدد فى بعض الروايات لا يفيد ، فان كلامنا فى شرح هذه الرواية الصحيحة التى عدها بعضهم متواترة . وكونه لم يثبت أن رؤيا

وأربعين جزءًا من النبوّة »[١]

(والسادس) نزول القرآن على وفق المراد ؛ قال تعالى : (قد نَرَى تَقلُّبَ وجهِك فى السماء) فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب أن يردّ إلى الكعبة ، وقال تعالى أيضاً (تُرْجِى مَن تشاء مِنهنّ وتؤوِى اليك من تشاء) لمّا كان قد حبّب اليه النساء فلم يوقف [٢] فيهن على عدد معلوم .وفى الأمة قال عمر « واقفت ربى فى ثلاث : قلت يارسول الله لو اتخذت مقام ابراهيم مُصلًّى ! فنزلت : (واتخِذوا مِن مقام إبراهيمَ مُصلًّى). وقلت يا رسول الله يدخل عليك البَرُّ والفاجر ، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب ! فأنزل الله آية الحجاب — قال — وبلغنى معاتبة النبى صلى الله عليه وسلم بعض نسائه ، فدخلت عليهن فقلت : إن انتهيتُن، أو لَيُبَدِّلَنّ الله رسوله خيراً منكن . فأنزل الله : (عسى ربُّه إن طلّقَكُنّ) الآية !» . وحديث [٣] التى ظاهرمنها زوجها فسألت النبى صلى الله عليه وسلم أن

الانبياء كذلك لايضر .لأننا نحمل الحديث على رؤياه صلى الله عليه وسلم التى سبقت الوحى وكانت كفلق الصبح.ودعواه أن الكلام فى الرؤيا العامة التى يستوى فيها سائر الخلق لايظهر

(١) رواه البخارى عن أبى سعيد ، ومسلم عن ابن عمرو بن العاص وعن أبى هريرة معا ، واحمد وابن ماجه عن أبىرزين العقيلى ، والطبرانى عن ابن مسعود اه من الجامع الصغير .قال العزيزى : أسانيده صحيحة ، وأشار بتعداد مخرجيه الى تواتره

(٢) ليس موضوع الآية الاذن بعدم وقوفه عند الاربع التى أذن بها لسائر الامة، بل الكلام فى موضوع القسم بين نسائه ، وما الى ذلك من تسريح من يشاء وامساك من يشاء ، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير . وقد تابعه بعض الناظرين هنا على أن الموضوع ماقاله ، ولكنه خالفه فيما زعمه من السبب . وهو مصيب فى هذه المخالفة لا فى الموافقة على معنى الآية ، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال (تنكح من تشاء من نساء أمتك ، وتترك نكاح من تشاء منهن) وأنه كان صلى الله عليه وسلم إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها . هكذا نسبوا اليه . ولكنه على ماترى فى عداد الاكثار من الاحتمالات والنقول

(٣) رواه الطبرانى فى تفسيره عن أبى العالية

زوجى ظاهر منى ، وقد طالت صحبتى معه ، وقد ولدت له أولاداً . فقال عليه الصلاة والسلام : « قد حرمتِ عليه » فرفعت رأسها الى السماء ، فقالت : الى الله أشكو حاجتى اليه . ثم عادت ، فأجابها ، ثم ذهبت لتعيد الثالثة ، فأنزل الله : (قد سمع اللهُ قولَ التى تُجادلك فى زوجها) الآية ! ومن هذا كثير لمن تتبع . ونزلت براءة عائشة رضى الله عنها من الإفك على وفق ما أرادت ، إذ قالت : وأنا حينئذ أعلم أنى بريئة ، وأن الله مُبرِّىء ببراءتى ؛ ولكن والله ما ظننت أن الله منزلٌ فى شأنى وحياً يُتلى ، ولَشأنى فى نفسى كان أحقر من أن يتكلم الله فىّ بأمر يتلى ؛ ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى النوم رؤيا يبرئنى الله بها . وقال هلال ابن أمية : والذى بعثك بالحق إنى لصادق ، فلَيُنزلن الله ما يبرىء ظهرى من الحد . فنزل : (والذين يرْمون أزْواجَهم) الآية . وهذا خاص بزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحى بانقطاعه

(والسابع) الشفاعة ، قال تعالى : (عسى أن يبْعَثَكَ رَبُّك مقاماً محموداً) ، وقد ثبت شفاعة هذه الأمة ، كقوله عليه الصلاة والسلام فى أويس : « يشفع فى مِثل رَبيعة ومُضَر » (١) ، « أئمتكم شفعاؤكم » (٢) وغير ذلك .

(والثامن) شرح الصدر ، قال تعالى : (ألمْ نشْرَح لك صدرَك) الآية ! وقال فى الأمة : (أفمَن شرَحَ الله صدرَه للإسلام فهو على نورٍ من ربِّه)

(والتاسع) الاختصاص بالمحبة ، لأن محمداً حبيبُ الله . ثبت ذلك فى الحديث ، إذ خرج عليه الصلاة والسلام ، ونفرٌ من أصحابه يتذاكرون ، فقال بعضهم : عجباً !

---

(١) (سيكون فى أمتى رجل يقال له أويس بن عبد الله القرنى وإن شفاعته فى أمتى مثل ربيعة ومضر) رواه ابن عدى فى الكامل باسناد ضعيف

(٢) روى فى متن الاحياء (أئمتكم شفعاؤكم أو قال وفدكم إلى الله الخ) قال العراقى حديث أئمتكم وفدكم إلى الله الخ رواه الدارقطنى والبيهقى وضعف إسناده من حديث ابن عمر ، والبغوى وابن قانع والطبرانى فى معاجمهم والحاكم من حديث مرثد بن أبى مرثد نحوه . وهو منقطع ، وفيه يحي بن يحي الأسلمى وهو ضعيف

إن الله اتخذ من خلقه خليلا . وقال آخر : ماذا بأعجب من كلام موسى ، كلّمه الله تكليما . وقال آخر : فعيسى كلمة الله وروحه . وقال آخر : آدم اصطفاه الله . فخرج عليهم فسلّم وقال : « قد سمعتُ كلامكم وعجبكم ، ان الله اتخذ ابراهيمَ خليلاً وهو كذلك . وموسى نجيُّ الله، وهو كذلك . وعيسى روحُ الله . وهو كذلك. وآدم اصطفاه الله ، وهو كذلك . ألا وأنا حبيب الله ، ولا فخر ، وأنا حاملُ لواءِ الحمدِ يومَ القيامة ، ولا فخر . وأنا أوّل شافعٍ وأنا أول مشفَّع ، ولافخر . وأنا أول مَن يحرّك حَلَق الجنة فيفتحُ الله لى فيُدخلُنيها ومعى فقراء المؤمنين ، ولافخر . وأنا أكرم الأوّلين والآخرين ، ولا فخر » [(١)] وفى الأمة : (فسوْفَ يأْتِى اللهُ بقومٍ يُحبهم ويحبونه) الآية .

وجاء فى هذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذلك

وهو العاشر

وأنه أكرم الأولين والآخرين . وقد جاء فى الأمة : (كنتم خيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجت للناس)

وهو الحادى عشر

(والثانى عشر) أنه جعل شاهداً على أمته ، اختص [(٢)] بذلك دون الأنبياء عليهم السلام . وفى القرآن الكريم : (وكذلكَ جعلْناكم أُمّةً وسطاً لِتكونوا شهداء على الناسِ ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً) .

(والثالث عشر) خوارق العادات ، معجزات وكرامات للنبى صلى الله عليه وسلم ، وفى حق الأمة كرامات . وقد وقع الخلاف هل يصح أن يتحدّى الولىُّ

(١) رواه الترمذى وقال حديث غريب

(٢) غير ظاهر مع آية (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد) قال المفسرون هو نبيهم . إلا أن يكون مراده أنه وحده الذى يشهد على أمته ، بخلاف الأمم السابقة فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهد أمته عليهم. وهو بعيد من كلامه

بالكرامة دليلا على أنه ولىّ أم لا . وهذا الأصل شاهد له ، وسيأتى بحول الله وقدرته .

(والرابع عشر) الوصف بالحمد فى الكتب السالفة و بغيره من الفضائل ، ففى القرآن : (ومبشّراً برسولٍ يأتى مِن بعدِى اسمُه أحمد) وسميت أمّتُه الحمّادين.

(والخامس عشر)العلم مع الأمية [1] قال تعالى:(هو الذى بعثَ فى الأُمِّيِّن رسولا منهم) وقال : (فآمِنوا باللّه ورسولِه النبىِّ الأُمىِّ الذى يؤمنُ باللهِ) الآية وفى الحديث : « نحن أمةٌ أمِّية لانحسُب ولا نكتب » [2]

(والسادس عشر) [3] مناجاة الملائكة ، ففى النبى صلى اللّه عليه وسلم ظاهر، وقد روى فى بعض الصحابة رضى اللّه عنهم أنه كان يكلمه الملك ؛ كعمران بن الحصين . ونقل عن الأولياء من هذا .

(والسابع عشر)العفو قبل السؤال ، قال تعالى : (عفا اللّهُ عنك لِم أذِنْتَ لهم)، وفى الأمة (ثم صَرفكم عنهُم ليَبْتَليَكُم ولقد عفا [4] عنكُم)

(والثامن عشر) رفع الذكر ، قال تعالى : (ورَفَعْنا لكَ ذِكرك) وذكر أنّ معناه قرن اسمه باسمه فى عقد الإيمان ، وفى كلمة الأذان ، فصار ذكره عليه الصلاة والسلام مرفوعا منوّهاً به ، وقد جاء من ذكر الأمة ومدحهم والثناء عليهم فى القرآن وفى الكتب السالفة كثير . وجاء فى بعض الأحاديث عن

---

(١) العلم مع الامية فيه صلى الله عليه وسلم واضح ، وهو إحدى معجزاته ، والآيات صريحة فيه . وأمية الأمة تصرح بها الآيات . لكن أين فى الآيات والحديث الوصف للأمة بالعلم الذى لا يكون عادة مع الأمية ، والمدلول عليه فى مثل آية (فآمنوا بالله الخ) العلم الذى هو الايمان ولواحقه، التى لا يلزم منها الاتصاف بالعلم على الاطلاق كوصفه عليه السلام

(٢) تقدم (ج ١ — ص ٥٢)

(٣) هذا الوجه كما ترى لم يقم عليه دليلا محدوداً

(٤) لايظهر هنا سؤال ولا عفو قبله .وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب على انصرافهم عنهم ومخالفتهم لأمره عليه السلام ، فمن أين أن العفو كان قبل السؤال؟

موسى عليه الصلاة والسلام أنه قال « اللّهمّ اجعلني من أمّة أحمد » [1] لما وجدفي التوراة من الإشادة بذكرهم والثناء عليهم

(والتاسع عشر) أن معاداتهم معاداة لله، وموالاتهم موالاة لله [2] : قال تعالى: (إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله) وفي الحديث: « مَن آذاني فقد آذى الله » [3] وفي الحديث: « مَن آذى ولياً فقد بارزني بالمحاربة » [4] وقال تعالى: (مَن يُطع الرسولَ فقد أطاع الله) ومفهومه من لم يطع الرسول لم يطع الله

(وتمام العشرين) الاجتباء : فقال تعالى في الأنبياء عليهم السلام (واجتبيناهم وهديناهم إلى صراطٍ مُستقيم) وفي الأمة : (هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدِّينِ من حرج) . وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام مصطفى من الخلق [5] . وقال في الأمة : (ثم أورثنا الكتابَ الذينَ اصطفينا من عبادنا)

(والحادي والعشرون) التسليم من الله . ففي أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام . وقال تعالى : (قلِ الحمدُ للهِ وسلامٌ على عبادِهِ الذين اصطفى) ، (وإذا جاءكَ الذين يؤمنونَ بآياتِنا فقلْ سلامٌ عليكم) ،

---

(١) روى أبونعيم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن موسى لما نزلت عليه التوراة وقرأها فوجد فيها ذكر هذه الامة — حديث طويل في فضائل هذه الأمة — قال موسى في آخره: يارب فاجعلني من أمة احمد . وفي حديث آخر لأبي نعيم عن أنس قال موسى في آخره : اجعلني من أمة هذا النبي)

(٢) لم يذكر الموالاة في الأمة ، وذكرها في الرسول عليه السلام ، وسيأتي في السابع والعشرين ما يتضمنه . ولو قال(ومفهوم من آذى لي وليا الخ ، أن من والى لي وليا الخ) لأكمل المطلوب

(٣) رواه الطبراني في الأوسط عن أنس

(٤) رواه البخاري بلفظ (من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب)

(٥) ذكره في التيسير ضمن حديث أخرجه الترمذي (وأنا أكرم ولد آدم على الله ولا فخر)

وقال جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام فى خديجة « اقْرَأْ عليها السلام من ربها ومنّي» (١) .

(والثانى والعشرن) التثبيت عند توقع التفلت البشرىّ . قال تعالى (ولوْلا أن ثبَّتْناكَ لقد كِدْتَ تَرْكَنُ إليهم شيئاً قليلا) وفى الأمة : (يثبِّتُ اللهُ الذين آمنوا بالقوْلِ الثَّابِتِ فى الحياة الدنيا وفى الآخرة)

(والثالث والعشرون) العطاء من غير مِنة (٢) . قال تعالى : (وإنَّ لكَ لأجراً غيرَ ممْنون) وقال فى الأمة (فلهُمْ أجرٌ غيرُ ممنون) .

(والرابع والعشرون) تيسير القرآن عليهم . قال تعالى (إنَّ علينْا جمعَه وقُرآنَه فإذا قرَأناهُ فاتَّبِع قُرآنَه . ثم إنّ علينا بيانَه) قال ابن عباس : علينا أن نجمعه فى صدرك ، (ثم إن علينا بيانه) علينا أن نبينه على لسانك ؛ وفى الأمة : (ولقد يسّرْنا القرآنَ للذّكرِ فهلْ مِن مُدّكِرٍ) .

(والخامس والعشرون) جعل السلام عليهم مشروعا فى الصلاة . إذ يقال فى التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله و بركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين (٣)

---

(١) أخرج فى التيسير عن الشيخين (أتى جبريل عليه السلام النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال يارسول الله هذه خديجة قد أتت ومعها إناء فيه إدام أو طعام أو شراب فاذا هى أتتك فاقرأ عليها السلام من ربها وبشرها ببيت فى الجنة من قصب لا صخب فيه ولا نصب) قال صاحب التيسير : القصب هنا اللؤلؤ المجوف . وذكر فى الزرقانى على المواهب عن الطبرانى : جاء جبريل إلى النبى صلى الله عيله وسلم وقال له : اقرأ عليها السلام من ربها ومنى ، وبشرها الخ . .

(٢) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك فى هذا المعنى ، فيحل وجه بدل وجه

(٣) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما فى الحديث ، فالصالح من أمته مندرج من باب أولى

(والسادس والعشرون) أنه سمى نبيه عليه السلام بجملة من أسمائه كالرءوف الرحيم ، وللأمة نحو المؤمن والخبير والعليم والحكيم .

(والسابع والعشرون) أمر الله تعالى بالطاعة لهم ، قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعُوا اللهَ وأطيعوا الرَّسولَ وأُولِى الأمْرِ منكم) وهم الأمراء والعلماء ؛ وفى الحديث : « مَن أطاعَ أميرِى فقد أطاعنى (١) » ، وقال : « مَن يُطِعِ الرسولَ فقد أطاعَ الله » .

(والثامن والعشرون) الخطاب الوارد مورد الشفقة والحنان ؛ كقوله تعالى : (طه ما أنزلنا عليكَ القرآنَ لِتَشْقَى) وقوله : (فلا يَكُن فى صدْرِك حرَجٌ منه لِتُنْذِرَ به) (واصبِر لِحكْمِ رَبِّكَ فإنك بأعيُنِنا) ؛ وفى الأمة : (ما يُريدُ اللهُ ليَجْعَلَ عليكم مِن حرَجٍ ولكن يريد ليُطَهِّرَكم) الآية : (يريد اللهُ بِكُمُ اليسْرَ ولا يريد بكم العسرَ) ، (يريد الله أن يُخَفِّفَ عنكم وخُلق الإنسان ضعيفاً) (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما)

(والتاسع والعشرون) العصمة من الضلال بعد الهدى (٢) ، وغير ذلك من

---

(١) روى مسلم (من اطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله . ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصى أميرى فقد عصانى)

(٢) على هذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد فى المصابيح وصححه الترمذى (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ، ثم قرأ هذه الآية : ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب فان حديث (لا تجتمع أمتى . .) إنما هو فى مجموعة الأمة لا فى الأفراد ولو جماعة من الأمة . وآية (إلا عبادك منهم المخلصين) ليس المخلصون إلا الجزء القليل من المهتدين . وحديث (احفظ الله) لا يخرج عن رسم طريق للحفظ من الغواية والضلال وغيرهما من الشرور الدنيوية والأخروية . وحديث (ما أخاف عليكم أن تشركوا) متوجه لمجموع الأمة وجمهورها ، وإلا فقد ثبت على أشخاص الارتداد بعد الايمان فى عهده صلى الله عليه وسلم ولكنه لا يستدعى خوفا على الجمهور المعنى بذلك الحديث

وجوه الحفظ العامة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم قد عصمه الله تعالى من ذلك كله
وجاء فى الأمة : « لا تجتمع أمتى على ضلالة [١] » وجاء : « احفظِ اللهَ يحفظْكَ [٢] ».
وفى القرآن : « لأُغْوِينَّهُم أجمعين إلا عبادَكَ مِنهُمُ المُخلَصين) تفسيره فى قوله :
« لاتجتمع أمتى على ضلالة » وفى قوله : « وإنى والله ماأخافُ عليكم أن تشركوا
بعدى ولكن أخاف عليكم أن تنافَسوا فيها [٣] ».

(وتمام الثلاثين) إمامة الأنبياء ، ففى حديث الإسراء أنه عليه الصلاة والسلام
أَمّ بالأنبياء قال : « وقد رأيتُنى فى جماعة من الأنبياء فحانت الصلاة فأَمَمْتُهُم [٤] ».

وفى حديث نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض فى آخر الزمان : (ان إمام

فلعله يعنى إثبات العصمة بعد الهدى لمجموع الأمة لا مايشمل عصمة الافراد وعبارته
مطلقة ومحتملة ، والافراد فى قوله (احفظ الله) لا يقتضى أن يكون شاملا للأفراد
وإن كان الظاهر منه هذا المعنى وبعيد أن يراد به خصوص المجموع من الامة وإذا
تم ما قلناه لايحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره

(١) أخرجه فى كنوز الحقائق للمناوى عن ابن أبى عاصم . وقال فى المواهب اللدنية
فى فضائل الامة ومنها أنهم لايجتمعون على ضلالة ، رواه احمد والطبرانى وابن أبى خيثمة
عن أبى نضرة الغفارى مرفوعا من حديث (سألت ربى الا تجتمع أمتى على ضلالة
فأعطانيها) ورواه ابن أبى عاصم والطبرانى من حديث أبى مالك الاشعرى : إن الله
أجاركم من ثلاث وذكر منها (وألا تجتمعوا على ضلالة) قال صاحب المواهب قال
شيخنا (يعنى السخاوى فى المقاصد) وبالجملة فهو حديث مشهور المتن وأسانيده كثيرة
وله شواهد متعددة فى المرفوع وغيره

(٢) صدر حديث طويل خاطب به النبى صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عباس
أخرجه الترمذى ورزين

(٣) رواه الشيخان اه منلا على فى شرحه على الشفا

(٤) رواه فى المشكاة عن مسلم (وقد رأيتنى فى جماعة من الأنبياء ، فاذا موسى
قائم يصلى . . . وإذا عيسى قائم يصلى . . . وإذا ابراهيم قائم يصلى . . . فحانت
الصلاة فأممتهم الخ)

هذه الأمة منها ، وأنه يصلى مؤتماً بإمامها [١]) ومن تتبع الشريعة وجد من هذا كثيراً يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات و بركات ، وترث أوصافاً وأحوالا موهوبة من الله تعالى ومكتسبة . والحمد لله على ذلك .

فصل

وهذا الأصل ينبنى عليه قواعد :

(منها) أن جميع ما أُعطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات ، والمكاشفات والتأييدات ، وغيرها من الفضائل ، إنما هى مقتبسة من مِشكاة نبينا صلى الله عليه وسلم ، لكن على مقدار الاتباع . فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة نبوته . كيف وهو السراج المنير الذى يستضىء به الجميع ، والعلم الأعلى الذى به يهتدى فى سلوك الطريق

ولعل قائلا يقول : قد ظهرت على أيدى الأمة أمور لم تظهر عل يدى النبى صلى الله عليه وسلم ، ولاسيما الخواص التى اختص بها بعضهم ؛ كفرار الشيطان من ظل عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وقد نازع النبى عليه الصلاة والسلام فى صلاته الشيطان [٢] وقال لعمر : « ما سلكتَ فجاً إلا سلكَ الشيطانُ فجاً غير فجك » [٣] وجاء فى عثمان بن عفان رضى الله عنه « أن ملائكة السماء تستحيى منه [٤] » ولم يرد مثل هذا بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم . وجاء فى أُسيد

---

(١) جزء من حديث رواه البخارى مع بعض اختلاف . وساق مسلم الحديث وفيه (وإمامكم منكم) ولم يذكر فيه أن عيسى يصلى مؤتماً به

(٢) ستأتى تتمته قريباً وانه عليه الصلاة والسلام هم أن يربطه إلى سارية المسجد

(٣) جاء فى آخر حديث رواه الشيخان فى مناقب عمر بلفظ (والذى نفسى بيده ما لقيك الشيطان قط سالكا فجا إلا سلك فجا غير فجك) ولفظ قط من زيادة مسلم عن البخارى

(٤) فى رواية مسلم (ألا استحيي ممن تستحيي منه الملائكة ؟)

ابن حضير وعباد بن بشر « أنهما خرجا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ليلة مظلمة ، فإذا نور بين أيديهما ، حتى تفرقا فافترق النور معهما »[١] ولم يؤثر مثل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام ، الى غير ذلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعدهم ، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبى صلى الله عليه وسلم

فيقال : كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء ، أو ينقل الى يوم القيامة ، من الأحوال والخوارق والعلوم والفهوم وغيرها ، فهى أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ؛ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكلى قد تختص[٢] بأوصاف تليق بالجزئى من حيث هو جزئى ، وإن لم يتصف بها الكلى من جهة ما هو كلى . ولا يدل ذلك على أن للجزئى مزية على الكلى ، ولا أن ذلك فى الجزئى خاص به لا تعلق له بالكلى . كيف والجزئى لا يكون كلياً الا بجزئى ؟[٣] إذ هو من حقيقته وداخل فى ماهيته . فكذلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبى صلى الله عليه وسلم ، فهى كالأنموذج من أوصافه عليه الصلاة والسلام وكراماته

والدليل على صحة ذلك أن شيئاً منها لا يحصل الا على مقدار الاتّباع والاقتداء به . ولو كانت ظاهرة للأمة على فرض الاختصاص بها والاستقلال لم تكن المتابعة شرطاً فيها . ويتبين هذا بالمثال المذكور فى شأن عمر

---

(١) رواه البخارى (تيسير)

(٢) أى أن جزئيات الكلى تمتاز بمشخصات تليق بهذه الجزئيات ، فالجزئيات التى وجدت لبعض الصحابة من الكرامات ـ وإن ظهر بادى الرأى أنها أمور غير داخلة فى كلى كرامات الرسول ـ فالواقع ليس كذلك بل هى جزئيات من كليته . وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف فى عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان وفى فراره من عمر الذى لا يقتضى تمام العصمة . فكم يفر العدو ممن يراه أقوى منه ولكنه قد يكر عليه فلا ينجو منه فى بعض الغفلات

(٣) لعل الصواب (لا يكون جزئيا إلا بكلى)

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هى هروب الشيطان منه ، وذلك حفظ من الوقوع فى حبائله وحملِه إياه على المعاصى . وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العام خاصية الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق . ولا حاجة الى تقرير هذا المعنى هنا ، فتلك النقطة الخاصة بعمر من هذا البحر .

وأيضاً فإن فرار الشيطان أو بعده من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة . وقد زادت مزية النبي صلى الله عليه وسلم فيه خواص . « منها » أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان ، حتى همَّ أن يربطه الى سارية المسجد ، ثم تذكر قول سليمان عليه السلام : (هَبْ لِى مُلْكاً لاَ يَنْبَغِى لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِى)(١) ولم يقدر عمر على شىء من ذلك . « ومنها » أن النبى عليه الصلاة والسلام اطّلع على ذلك من نفسه(٢) ومن عمر(٣) ولم يطلع عمر على شىء منه « ومنها » أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان وإن قرب منه ، وعمر لم يكن آمناً وإن بعد عنه

وأما منقبة عثمان فلم يرد مايعارضها بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم ، بل نقول هو أولى بها وإن لم يذكرها عن نفسه ؛ إذ لايلزم من عدم ذكرها عدمها . وأيضاً فإن ذلك لعثمان لخاصية كانت فيه ، وهى شدة حيائه ؛ وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم أشدّ الناس حياء ، وأشدّ حياء من العذراء فى خِدرها ، فاذا كان الحياء أصلها فالنبى عليه الصلاة والسلام هو الذى حواه على الكمال .

وعلى هذا الترتيب يجرى القول فى أُسيد وصاحبه ؛ لأن المقصود بذلك الإضاءة حتى يمكن المشى فى الطريق ليلا بلا كلفة ، والنبى عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره ، بل كان يرى فى الظلمة كما يرى فى الضوء ، بل

---

(١) أخرجه البخارى ومسلم وغيرهما

(٢) و (٣) أى فى شأنه صلى الله عليه وسلم وفى شأن عمر

كان لايحجب بصره ماهو أكثف من حجاب الظلمة ، فكان يرى من خلفه كما يرى من أمامه. وهذا أبلغ ، حيث كانت الخارقة فى نفس البصر لافى المبصر به؛ على أن ذلك إنما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التي ظهرت فى أمته بعده وفى زمانه

فهذا التقرير هو الذى ينبغى الاعتماد عليه ، والأخذ لهذه الأمور من جهته لاعلى الجملة . فربما يقع للناظر فيها ببادئ الرأى إشكال ، ولا إشكال فيها بحول الله . وانظر فى كلام القرافى فى قاعدة الأفضلية والخاصية

فصل

ومن الفوائد فى هذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يدى أحد ، فإن كان لها أصل فى كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته فهى صحيحة ، وإن لم يكن لها أصل فغير صحيحة وإن ظهر ببادئ الرأى أنها كرامة ؛ إذ ليس كل مايظهر على يدى الانسان من الخوارق بكرامة ، بل منها مايكون كذلك ، ومنها مالا يكون كذلك

وبيان ذلك بالمثال أن أرباب التصريف بالهمم ، والتقربات بالصناعة الفلكية والأحكام النجومية ، قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة ؛ وهى كلها ظلمات بعضها فوق بعض ، ليس لها فى الصحة مدخل ، ولا يوجد لها فى كرامات النبي صلى الله عليه وسلم منبع ؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص فدعاء النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على تلك النسبة ، ولا تحرى فيه تلك الهيئة ، ولا اعتمد على قران فى الكواكب ، ولا التمس سعودها أو نحوسها ؛ بل تحرى مجرد الاعتماد على من اليه يرجع الأمر كله والالتجأ اليه ، معرضا عن الكواكب وناهياً عن الاستناد اليها ، إذ قال : « أصبحَ مِن عِبادى مُؤمنٌ بى وكافرٌ »[1] الحديث ! وإن تحرى

(١) تقدم (ج ١ — ص ٢٠١)

وقتاً أو دعا الى تحرّيه فلسبب برىء من هذا كله ؛ كحديث التنزل ، وحديث اجتماع الملائكة طرفى النهار ، وأشباه ذلك . والدعاء أيضاً عبادة لايزاد فيها ولا ينقص ؛ أعنى الكيفيات المستفعلة والهيئات المتكلفة التى لم يعهد مثلها فيما تقدم . وكذلك الأدعية التى لا تجد مساقها فى متقدم الزمان ولا متأخره ، ولا مستعملَ النبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح ، والتى روعى فيها طبائع الحروف فى زعم أهل الفلسفة ومن نحا نحوهم ، ممالم يقل به غيرهم . وإن كان بغير دعاء كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل ، فذلك غير ثابت النقل ، ولا تجد له أصلاً ؛ بل أصل ذلك حال حكمى ، وتدبير فلسفى لا شرعى . هذا وإن كان الانفعال الخارق حاصلا به فليس بدليل على الصحة ، كما أنه قديتعدى ظاهراً بالقتل والجرح ، بل قد يوصل بالسحر والعين الى أمثال ذلك ، ولا يكون شاهداً على صحته ؛ بل هو باطل صرف ، وتعد محض . وهذا الموضع مزلة قدم للعوامّ ولكثير من الخواص فليتنبه له .

فصل

ومنها أنه لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حذّر وبشّر وأنذر ، وندب[1] وتصرف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة ، والإلهام الصحيح ، والكشف الواضح ، والرؤيا الصالحة ، كان مَن فعل مثل ذلك ممن اختص بشيء من هذه الأمور على طريق من الصواب ، وعاملا بما ليس بخارج عن المشروع ؛ لكن مع مراعاة شرط ذلك . ومن الدليل على صحته زائداً الى ما تقدم أمران :

---

(١) أى أنه صلى الله عليه وسلم رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشارة للبعض ، ونذارة لآخر ، وتصرفات فى بعض الشئون ، وهكذا . فمن فعل مثله صلى الله عليه وسلم كان على صواب فى عمله وقد علمت مما سبق أن صدق ذلك تابع لقوة المتابعة ، ولذا قال (فمن اختص بشىء الخ) وقوله (شرط ذلك) أى الآتى فى المسألة التالية

﴿ أحدهما ﴾ أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عمل بمقتضى ذلك ، أمراً ونهياً وتحذيراً وتبشيراً وإرشاداً ، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته . فدل على أن الأمة حكمهم فى ذلك حكمه ، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره . ويكفى من ذلك ما ترك بعده فى أمته من المبشرات . وإنما فائدتها البشارة والنذارة التى يترتب عليها الإقدام والإحجام .

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبد الله بن عمر فى رؤياه الملكين [(١)] وقولهما له : « نعمَ الرجلُ أنتَ لو تكثرُ الصلاةَ » فلم يزل بعد ذلك يكثر الصلاة . وفى رواية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنّ عبد اللهِ رجلٌ صالحٌ لو كان يكثرُ الصلاةَ من الليل » وقال عليه الصلاة والسلام لأبى ذرّ : « إنى أراكَ ضعيفاً وانى أحبُّ لك ما أحِبُّ لنفسى. لا تأمَّرَنَّ على اثنين ، ولا تولَّيَنَّ مالَ يتيم » [(٢)] وقوله لثعلبة بن حاطبة وسأله الدعاءله بكثرة المال : « قليلٌ تؤدِّى شكرَهُ خيرٌ من كثير لا تُطيقُه » [(٣)] وقال لأنس : « اللهم كثر ماله وولدَه » [(٤)] ودل عليه الصلاة

---

(١) أى فقد رتب على رؤيا عبد الله نفسه مارتب ، ويظهر أن مقالة الرسول لأبى ذر وثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة . ولتراجع رواية البخارى فى كتاب الرؤيا باب الأمن وذهاب الروع فى المنام ، فقيها أن ملكا ثالثا قال له (لم ترع نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة) فليست من كلام الملكين ، كما أن لفظ الرسول فى هذه الرواية (أن عبد الله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة من الليل) وهو نص الرواية الأخرى التى رواها المؤلف. فليس بظاهر جعل قوله (نعم الخ) مقولا لقال ولا لقولهما إلا بتكلف

(٢) تقدم (ج ١ — ص ١٧٧)

(٣) أخرجه فى الجامع الصغير عن البغوى والباوردى وابن قانع وابن السكن وابن شاهين عن أبى أمامة عن ثعلبة بن حاطب وأخرجه فى كنوز الحقائق للمناوى عن تمام قال المناوى فى شرحه على الجامع الصغير قال البيهقى فى إسناد هذا الحديث نظر ، وهو مشهور بين أهل التفسير ، وأشار فى الاصابة إلى عدم صحة هذا الحديث فى ترجمة ثعلبة هذا ، ثم قال وفى كون صاحب هذه القصة — إن صح الخبر ولا أظنه يصح — هو البدرى (٤) رواه الشيخان والترمذى

الصلاة والسلام أناساً شتى على ماهو أفضل الأعمال فى حق كل واحد منهم ، عملاً بالفراسة الصادقة فيهم . وقال:[1] «لأُعْطِيَنَّ الراية غداً رجلا يفتح اللهُ على يديه »[2] فأعطاها علياً رضى الله عنه ففتح الله على يديه . وقال لعثمان بن عفان : إنه (لعلَّ الله أن يقمِّصَك قميصاً ، فإن أرادوك على خلعه فلا تخلعْه)[3] فرتب على الاطلاع الغيبى وصاياه النافعة ، وأخبر[4] أنه ستكون لهم أنماط و يغدو أحدهم فى حُلَّة و يروح فى أخرى ، وتوضع بين يديه صحفة وترفع أخرى ، ثم قال آخر الحديث : (وأنتم اليومَ خيرٌ منكم يومئذ) وأخبر بمُلك معاوية ووصاه ،[5] وأنَّ عماراً تقتله الفئة الباغية ؛[6] و بأمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها[7] ثم وصاهم كيف يصنعون ؛ وأنهم سيلقَون بعده أثرة ، ثم أمرهم بالصبر[8] . الى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المغيبات التى حصلت بها فوائد الإيمان والتصديق ، والتحذير والتبشير، وغير ذلك وهو أكثر من أن يحصى

---

(١) هذا وما بعده للآخر يدخل تحت الاطلاع الغيبى. وهى عبارة مجملة تشمل ماكان من قبيل الوحى الملكى والالهام . وأتى بها كذلك لتصح فيها المشاركة للأمة على ضرب من التسامح

(٢) رواه البخارى فى مناقب على

(٣) رواه الترمذى وحسنه عن عائشة

(٤) قال منلا على فى شرح الشفاء ان قوله (ستكون لهم انماط)فى الصحيحين عن جابر ، ثم قال وفى الترمذى عن على (ويغدو الخ)

(٥) روى ابن عساكر باسناد ضعيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية (أما انك ستلى امر أمتى من بعدى ، فاذا كان ذلك فاقبل من محسنهم وتجاوز عن مسيئهم)

(٦) جزء من حديث أخرجه أبو بكر البرقانى والاسماعيلى

(٧) رواه مسلم من طرق عن أبى ذر

(٨) عن أسيد بن حضير أن رجلا من الأنصار قال : يارسول الله استعملت فلانا ولم تستعملنى . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنكم سترون بعدى أثرة فاصبروا حتى تلقونى على الحوض) رواه الترمذى وقال حسن صحيح

﴿ والثانى ﴾ عمل الصحابة رضى الله عنهم بمثل ذلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحى النومى ؛ كقول أبى بكر (١) : « إنما هما أخواكِ وأختاكِ » وقول عمر : « ياسارية الجبل ! » فأعمل النصيحة التى أنبأ عنها الكشف ؛ ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس وقال : « أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا » وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رآهما يقتتلان فقال : مع أيهما كنت ؟ قال: مع القمر . قال : « كنت مع الآية الممحوة ، لاتلى عملا أبداً » ويكثر نقل مثل هذا عن السلف الصالح ومن بعدهم من العلماء والأولياء نفع الله بهم . ولكن يبقى هنا النظر فى شرط العمل على مقتضى هذه الأمور ، والكلامُ فيه يحتمل بسطاً . فلنفرده بالكلام عليه . وهى :

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

وذلك أن هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر ، إلا بشرط أن لاتخرم حكما شرعياً ولا قاعدة دينية ؛ فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكما شرعيا ليس بحق فى نفسه ، بل هو إما خيال أو وهم ، وإما من القاء الشيطان ؛ وقد يخالطه ماهو حق وقد لايخالطه.وجميع ذلك لا يصح اعتباره ، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع وذلك أن التشريع الذى أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم عام لا خاص ، كما تقدم فى المسألة قبل هذا . وأصله لا ينخرم ، ولا ينكسر له اطراد ، ولا يحاشَى من الدخول تحت حكمه مكلف . وإذا كان كذلك فكل ماجاء من هذا القبيل الذى نحن بصدده مضاداً لما تمهد فى الشريعة فهو فاسد باطل

ومن أمثلة ذلك مسألة سئل عنها ابن رشد فى حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعداله فى أمر ، فرأى الحاكم فى منامه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له : « لا تحكم بهذه الشهادة فإنها باطل » فمثل هذا من الرؤيا لا معتبَرَ بها فى أمر ولا نهى ، ولا بشارة ولا نذارة ، لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة . وكذلك

---

(١) أى لعائشة لما أبطل نحلته لها عشرين وسقا — راجع المسألة العاشرة من كتاب السنة الآتى ففيها القصة

سائر ما يأتى من هذا النوع . وما روى « أن أبا بكر رضى الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت » فهى قضية عين لا تقدح فى القواعد الكلية لاحتمالها ، فلعل الورثة رضوا بذلك ، فلا يلزم منها خرم أصل

وعلى هذا لو حصلت له مكاشفة بأن هذا الماء المعين مغصوب أو نجس ، أو أن هذا الشاهد كاذب ، أو أن المال لزيد وقد تحصل بالحجة لعمرو ، أو ما أشبه ذلك ، فلا يصح له العمل على وفق ذلك ما لم يتعين سبب ظاهر ؛ فلا يجوز له الانتقال الى التيمم ، ولا ترك قبول الشاهد ، ولا الشهادة [1] بالمال لزيد على حال فإن الظواهر قد تعين فيها بحكم الشريعة أمر آخر ، فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو الفراسة ، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية . ولو جاز ذلك لجاز نقض الأحكام [2] بها و إن ترتبت فى الظاهر موجباتها ، وهذا غير صحيح بحال . فكذا ما نحن فيه .

وقد جاء فى الصحيح : « إنكم تختصمُون إلىَّ ولعلَّ بعضكم أن يكونَ ألحنَ بحُجَّته مِن بعض ، فأحكمَ له على نحوِ ما اسمعُ منه » الحديث [3] ؛ فقيد الحكم

(١) لعلها ولا الحكم

(٢) أى وابطالها بعد صدورها من القاضى اعتبارا بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذى ينقض به الحكم غير صحيح. فكذا ترك موجبات الحكم بحسب الظاهر على مقتضى قواعد الشريعة تعويلا على كشف أو غيره لا يكون صحيحا . وقد يقال إن نقض الاحكام انما يكون فى جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة ، فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها، فالملازمة ممنوعة أى أنه لا يلزم من التنحى عن الأخذ بالشهادة المعتبرة شرعا إلى الأخذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذى صدر بالفعل بناء على هذه الشهادة لحصول الكشف ، وذلك لأن نقض الاحكام يترتب عليه فساد كبير وتعطيل للأحكام ، كما أشار اليه المؤلف فى موضع آخر

(٣) بقيته(فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فلا يأخذنه فانما أقطع له قطعة من النار أخرجه الشيخان

بمقتضى ما يسمع وترك ما وراء ذلك . وقد كان كثير من الأحكام التى تجرى على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق و باطل ؛ ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع ، لا على وفق ما علم . وهو أصل فى منع الحاكم أن يحكم بعلمه

وقد ذهب مالك فى القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت عنده العدول بأمر يعلم خلافه وجب عليه الحكم بشهادتهم ، إذا لم يعلم منهم تعمد الكذب ؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكما بعلمه . هذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التى لا ريبة فيها ، لا من الخوارق التى تداخلها أمور . والقائل [١] بصحة حكم الحاكم بعلمه فذلك بالنسبة الى العلم المستفاد من العادات ، لا من الخوارق. ولذلك لم يعتبره [٢] رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الحجة العظمى . وحكى ابن العربى عن قاضى القضاة الشاشى المالكى ببغداد أنه كان يحكم بالفراسة فى الأحكام ، جريا على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً . قال ولشيخنا فخر الاسلام أبى بكر الشاشى جزء فى الرد عليه . هذا ما قال. وهو حقيق بالرد إن كان يحكم بالفراسة مطلقاً من غير حجة سواها

فإن قيل : هذا مشكل من وجهين :

(أحدها) أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكاشفات والكرامات ؛ فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم فى الظاهر تناولها ، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود . ألا ترى الى ما جاء عن الشبلى حين اعتقد أن لا يأكل إلا من الحلال، فرأى بالبادية شجرة تين ، فهمّ أن يأكل منها فنادته الشجرة : أن

---

(١) قال ابن العربى فى كتاب الاحكام اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضى لا يقتل بعلمه ، وان اختلفوا فى سائر الأحكام هل يحكم بعلمه أم لا

(٢) أى فقد كان يطلع على ما فى الأمر من حق وباطل ، ومع ذلك كان يعول فى حكمه على القانون الشرعى من اعتبار مقتضى الظواهر

لا تأكل منى فإنى ليهودى [1] وعن عباس ابن المهتدى أنه تزوج امرأة ، فليلة الدخول وقع عليه ندامة ، فلما أراد الدنو منها زجر عنها ، فامتنع وخرج ، فبعد ثلاثة أيام ظهر لها زوج . وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها هل هذا المتناول حلال أم لا ؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عرق فى بعض أصابعه اذا مد يده الى ما فيه شبهة تحرك ، فيمتنع منه

وأصل ذلك حديث [2] أبى هريرة رضى الله عنه وغيره فى قصة الشاة المسمومة وفيه فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل القوم ، وقال : « ارفعوا أيديكم فإنها أخبرتنى أنها مسمومة » ومات بشر بن البراء الحديث ! فبنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك القول ، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد الإخبار . وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا ، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ ، وذلك فى قصة بقرة بنى اسرائيل إذ أمروا بذبحها وضرب القتيل ببعضها ، فأحياه الله وأخبر بقاتله ، فرتّب عليه الحكم بالقصاص ، وفى قصة الخضر فى خرق السفينة وقتل الغلام ، وهو ظاهر فى هذا المعنى ، الى غير ذلك مما يؤثر فى معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وكرامات الأولياء رضى الله عنهم

(والثانى) أنه إذا ثبت أن خوارق العادات بالنسبة الى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة الينا ، فكما لو دلنا أمر عادى على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا الاجتناب ، فكذلك ههنا ، إذ لا فرق بين إخبار من عالَم الغيب أو من عالَم الشهادة ، كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة فى الماء ، ورؤيتها بعين الكشف الغيبى . فلابد أن يبنى الحكم على هذا كما يبنى على ذلك . ومن فرق بينهما فقد أبعد

---

(١) أى مملوكة ، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية . وأما كونها ليهودى بهذا الوصف فلا تأثير له فى أصل الحكم ، ولكنه يفيد زيادة ورع حتى إنه تنحى عنها وهى لكافر

(٢) أخرجه البخارى

فالجواب أن لانزاع بيننا فى أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صوابا ، وعملا بما هو مشروع على الجملة . وذلك من وجهين :

(أحدهما) الاعتبار بما كان من النبى صلى الله عليه وسلم فيه ، فيلحق به فى القياس ما كان فى معناه ؛ إذا لم يثبت أن مثل هذا من الخوارق مختص بالنبى صلى الله عليه وسلم من حيث كان من الأمور الخارقة ، بدليل الواقع . وانما يختص به من حيث كان معجزاً . وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ[1] فى شريعتنا . على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه[2] بعض العلماء ، بناء على ما ثبت عنده من العادات . أما قتل الغلام فلا يمكن القول به . وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين ، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبى فى قول المقتول: دمى عند فلان .

(والثانى) على فرض أنه لايقاس — وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى ، اذ الجارى عليها العمل بالقياس — ولكن ان قدرنا عدمه فنقول : ان هذه الحكايات عن الأولياء مستندة الى نص شرعى ، وهو طلب اجتناب حَزاز القلوب الذى هو الإثم . وحزاز القلوب يكون بأمور لاتنحصر ، فيدخل فيها هذا النمط . وقد قال عليه الصلاة والسلام : « البرُّ ما اطمأنَّت اليه النفس . والإثمُ ماحاكَ فى صدرِك »[3] فإذاً لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية ، عند من

---

(١) لأنه لم يثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم ما كانت هذه القصة فى معناه ، حتى يقاس عليه فلا نعول إلا على ما كان قد صدر فى معناه شىء فى شرعنا ، فنلحق به بطريق القياس

(٢) أى أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لاينجو من الغصب إلا بهذا العمل فلا مانع منه ، أى وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ

(٣) قال النووى فى الاربعين : وعن وابصة بن معبد رضى الله عنه قال : أتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقال (جئت تسأل عن البر؟) قلت : نعم قال (استفت قلبك البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب ، والاثم ماحاك فى النفس وتردد فى الصدر وان أفتاك الناس وأفتوك) رويناه فى مسندى أحمد والدارمى باسناد حسن

فسر حزاز القلوب بالمعنى الأعم الذى لاينضبط إلى أمر معلوم . ولكن ليس فى اعتبار مثل هذه الأمور مايخل بقاعدة شرعية . وكلامنا إنما هو فى مثل مسألة ابن رشد وأشباهها . وقتل الخضر الغلام على هذا لايمكن القول بمثله فى شريعتنا ألبتة . فهو حكم منسوخ . ووجه ماتقرر أنه إن كان ثم من الحكايات مايشعر بمقتضى السؤال فعمدة الشريعة تدل على خلافه ؛ فإنّ أصل الحكم بالظاهر مقطوع به فى الأحكام خصوصاً ، وبالنسبة إلى الاعتقاد فى الغير عموماً أيضاً ؛ فإنّ سيد البشر صلى الله عليه وسلم مع إعلامه بالوحى ، يُجرى الأمور على ظواهرها فى المنافقين وغيرهم ، وإن علم بواطن أحوالهم . ولم يكن ذلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ماجرت عليه

ولا يقال : إنما كان ذلك من قبيل ماقال : « خوفا أن يقولَ الناسُ إنّ محمداً يقتل أصحابه » فالعلة أمر آخر ، لا مازعمت . فإذا عدم ماعلل به فلا حرج

لأنا نقول : هذا من أدل الدليل على ماتقرر ؛ لأن فتح هذا الباب يؤدى إلى أن لايحفظ ترتيب الظواهر ؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر فالعذر فيه ظاهر واضح ، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبى ربما شوش الخواطر ، وران على الظواهر ؛ وقد فهم من الشرع سد هذا الباب جملة . ألا ترى الى باب الدعاوى المستند الى أن « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ولم يستثن من ذلك أحد ؛ حتى إن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتاج الى البينة فى بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه ، فقال : « من يشهد لى ؟ » حتى شهد له خزيمة بن ثابت ، فجعلها الله شهادتين . فما ظنك بآحاد الأمة ؟ فلو ادعى أكبر[1] الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعى واليمين على من أنكر . وهذا من ذلك ، والنمط واحد . فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنواهى.

---

(١) لعلها (أكذب) ومع ذلك لو كان العكس كان أظهر فى بيان أنه لابد من الجرى على قاعدة الشرع بلا تعلل بشىء آخر

الشرعية. ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب خالف المشروع بل عدوا أنه من الشيطان. وإذا ثبت هذا فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة [١].

وما ذكر من تكليم الشجرة فليس بمانع شرعى ، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلَّم ؛ كما لو وجد فى الفلاة صيدا فقال له : إنى مملوك ، وما أشبه ذلك ، لكنه تركه لغناه عنه بغيره من يقين بالله ، أو ظن طعام بموضع آخر ، أو غير ذلك . وكذلك سائر مافى هذا الباب . أو نقول : كان المتناول مباحاً له فتركه لهذه العلامة ، كما يترك الانسان أحد الجائزين لمشورة أو رؤيا أو غير ذلك ، حسبما يذكر بعد بحول الله تعالى . فكذلك نقول فى الماء الذى كوشف أنه نجس أو مغصوب . وإذا كان له مندوحة عنها بحيث لاينخرم له أصل شرعى فى الظاهر ، بل يصير منتقلا من جائز إلى مثله ، فلا حرج عليه ؛ مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذلك الكشف إعمالا للظاهر ، واعتماداً على الشرع فى معاملته به ، فلا حرج عليه ولا لوم ؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تخرق أمراً شرعياً ، ولا أن تعود على شىء منه بالنقض ؛ كيف وهى نتائج عن اتّباعه . فمحال أن ينتج المشروع ماليس بمشروع ، أو يعود الفرع على أصله بالنقض . هذا لايكون ألبتة

وتأمّلْ ماجاء فى شأن المتلاعِنَين ؛ إذ قال عليه الصلاة والسلام : « إن جاءتْ به على صفةِ كذا فهو لفلان ، وإن جاءت به على صِفَةِ كذا فهو لفلان [٢] » فجاءت به على احدى الصفتين وهى المقتضية للمكروه ، ومع ذلك فلم يقم الحد عليها . وقد جاء فى الحديث نفسه : « لولا الأيمانُ لكان لِى ولها شأنٌ » فدل على أن الأيمان هى المانعة ، وامتناعه مما هم به يدل على أن ما تفرس به لاحكم له حين شرعية الأيمان . ولو ثبت بالبينة أو بالاقرار بعد الأيمان ما قال الزوج لم تكن الأيمان دارئة للحد عنها

والجواب على السؤال الثانى أن الخوارق وإن صارت لهم كغيرها فليس

---

(١) أى لما يأتى بعد (٢) أخرجه أبو داود

ذلك بموجب لإعمالها على الاطلاق ، اذا لم يثبت ذلك شرعا معمولا به . وأيضاً فان الخوارق إن جاءت تقتضى المخالفة فهى مدخولة قد شابها ماليس بحق ؛ كالرؤيا غير الموافقة ، كمن يقال له « لاتفعل كذا » وهو مأمور شرعا بفعله ، أو « افعل كذا » وهو منهى عنه . وكثيراً ما يقع هذا لمن لم يبن أصل سلوكه على الصواب ، أو من سلك وحده بدون شيخ . ومن طالع سير الأولياء وجدهم محافظين على ظواهر الشريعة ، غير ملتفتين فيها الى هذه الأشياء .

فان قيل : هذا يقتضى أن لايعمل عليها ، وقد بنيت المسألة على أنها يعمل عليها .

قيل : إن المنفى هنا أن يعمل عليها بخرم قاعدة شرعية . فأما العمل عليها مع الموافقة فليس بمنفى

فصل

إذا تقرر اعتبار ذلك الشرط ، فأين يسوغ العمل على وفقها ؟

فالقول فى ذلك أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التى فيها سعة يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم . وذلك على أوجه :

(أحدها) أن يكون فى أمر مباح ؛ كأن يرى المكاشف أن فلانا يقصده فى الوقت الفلانى ، أو يعرف ما قصد اليه فى إتيانه من موافقة أو مخالفة ، أو يطلع على مافى قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل ، وما أشبه ذلك ، فيعمل على التهيئة له حسبما قصد اليه ، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر ، فهذا من الجائز له ؛ كما لو رأى رؤيا تقتضى ذلك ، لكن لايعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم

(والثانى) أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها ؛ فان العاقل لا يدخل على نفسه ما لعله يخاف عاقبته ، فقد يلحقه بسبب الالتفات اليها عجب أو غيره ؛ والكرامة كما أنها خصوصية ، كذلك هى فتنة واختبار ، لينظر كيف تعملون .

وقد تقدم ذكره . فاذا عرضت حاجة ، أو كان لذلك سبب يقتضيه ، فلا بأس .
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبر بالمغيبات للحاجة الى ذلك . ومعلوم أنه
عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه ، بل كان ذلك فى بعض الأوقات
وعلى مقتضى الحاجات ، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه « يراهم
من وراء ظهره » لما لهم فى ذلك من الفائدة المذكورة فى الحديث[1] . وكان يمكن
أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك . وهكذا سائر كراماته ومعجزاته . فعمل
أمته بمثل ذلك فى هذا المكان أولى[2] منه فى الوجه الأول ؛ ولكنه مع ذلك
فى حكم الجواز ، لما تقدم من خوف العوارض كالعجب ونحوه . والإخبار فى حق
النبي عليه الصلاة والسلام مسلم ، ولا يخلو إخباره من فوائد ، ومنها تقوية إيمان
كل من رأى ذلك أو سمع به ، وهى فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا

(والثالث) أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد لكل عدته . فهذا أيضاً
جائز ، كالإخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا ، أو لا يكون إن فعل كذا ، فيعمل
على وفق ذلك ، على وزان الرؤيا الصالحة ، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا ؛ كما روى
عن أبى جعفر بن تركان قال : كنت أجالس الفقراء ففتح علىّ بدينار فأردت أن
أدفعه اليهم ، ثم قلت فى نفسى : لعلى أحتاج اليه ، فهاج بى وجع الضرس فقلعت
سناً ، فوجعت الأخرى حتى قلعتها ، فهتف بى هاتف : إن لم تدفع اليهم الدينار
لا يبقى فى فيك سنٌ واحدة * وعن الروذبارى قال : فىَّ استقصاء فى أمر الطهارة ،
فضاق صدرى ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبى ، فقلت : يارب
عفوك ! فسمعت هاتفاً يقول: العفو فى العلم ، فزال عنى ذلك .

وعلى الجملة فالشرط المتقدم لامحيص من اعتباره فى العمل بمقتضى الخوارق .

---

(١) الحديث (أقيموا صفوفكم وتراصوا فانى أراكم من وراء ظهرى)

(٢) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التى يرجو نجاحها ، بل مجرد أمر جائز .
أما هنا فانه وإن كان جائزاً أو فى حكمه خشية العوارض ، إلا أنه مقيد بأن يكون
لفائدة يرجو نجاحها

وهو المطلوب . وإنما ذكرت هذه الأوجه الثلاثة لتكون مثالا يحتذى حذوه ، وينظر فى هذا المجال الى جهته . وقد أشار هذا النحو الى التنبيه على أصل آخر ، وهى :

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

إن الشريعة كما أنها عامة فى جميع المكلفين ، وجارية على مختلفات أحوالهم ، فهى عامة أيضاً بالنسبة الى عالَم الغيب وعالَم الشهادة من جهة كل مكلف ؛ فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن ، كما نرد إليها كل مافى الظاهر . والدليل على ذلك أشياء :

(منها) ما تقدم فى المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة .

(والثانى) أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها ، فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية حاكما عليها ، بتخصيص عموم ، أو تقييد إطلاق ، أو تأويل ظاهر ، أو ما أشبه ذلك ، لكان غيرها حاكماً عليها ، وصارت هى محكوماً عليها بغيرها . وذلك باطل باتفاق . فكذلك ما يلزم عنه

(والثالث) أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها فى نفسها . وذلك أنها قد تكون فى ظواهرها كالكرامات وليست كذلك ، بل أعمالاً من أعمال الشيطان ؛ كما حكى عياض عن الفقيه أبى ميسرة المالكى أنه كان ليلة بمحرابه يصلى ويدعو ويتضرع ، وقد وجد رِقَّة ، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور عظيم ، ثم بدا له وجه كالقمر ، وقال له : « تملَّأْ من وجهى يا أبا ميسرة ! فأنا ربُّك الأعلى » فبصق فيه وقال له : اذهب يالعين عليك لعنة الله . وكما يحكى عن عبد القادر الكيلانى أنه عطش عطشاً شديداً ، فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت عليه شبهَ الرَّذاذ حتى شرب ، ثم نودى من سحابة : « يا فلان أنا ربك وقد أحللت

لك المحرمات » فقال له : اذهب يالعين . فاضمحلت السحابة . وقيل له : بم عرفت أنه ابليس ؟ قال : بقوله « قد أحللت لك المحرمات » . هذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حكما فيها لما عرف أنها شيطانية

وقد نزعتْ الى هذا المنزع فى ابتداء الوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خديجةُ بنت خويلد زوجه رضى الله عنها ، فإنها قالت له : « أى ابن عم ! أتستطيع أن تخبرنى بصاحبك هذا الذى يأتيك إذا جاءك ؟ قال : نعم . قالت : فإذا جاءك فأخبرنى به . فلما جاء أخبرها ، فقالت : قم يابن عم ! فاجلس على فخذى اليسرى . فجلس ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : نعم . ثم حولته الى فخذها اليمنى ، ثم الى حجرها ، وفى كل ذلك تقول : هل تراه ؟ فيقول نعم . قال الراوى فتحسرت ، وألقت خمارها ، والنبيُّ صلى الله عليه وسلم جالس فى حجرها ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : لا . وفى رواية أنها أدخلته بينها و بين دِرعها ، فذهب عند ذلك . فقالت : يا ابنَ عم اثبُتْ وأبشرْ ، فوالله إنه لملك ، ما هذا بشيطان . (١)

ولا يقال : إنَّ ثم مدارك آخر يختص بها الولى ، لا يفتقر بها الى النظر الشرعى لأنا نقول : إن كان كما قلت على فرض تسليمه ، فتلك المدارك من جملة الكرامات والخوارق ؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله . فلا فرق بينها و بين غيرها من الخوارق المشاهدة . فلابد إذاً من حكَم يحكم بصحتها ، وشاهد يشهدلها ، و إذ ذاك يلزم التسلسل ، وهو محال . ولا يكتفى فى ذلك بدعوى الوِجدان ؛ فإن الوجدان من حيث هو وجدان لا دليل فيه على صحته ولا فساده ، لأن الآلام واللذات من المواجد التى لا تنكر ، ولا يدل ذلك على صحتها أو فسادها شرعا . وكذلك سائر الأمور التى لا يقدر الانسان على الانفكاك عنها ؛ فالغضب مثلا إذا هاج بالإنسان أمر لا ينكر كالمواجد من غير فرق ، وقد يكون محموداً إذا كان غضباً لله ، ومذموماً إذا كان لغير الله . ولا يفرق بينها الا النظر الشرعى ، إذ لا يصح أن يقال

(١) القصة رواها ابن اسحاق

هذا الغضب قد أدرك صاحبه أنه محمود لا مذموم من غير نظر شرعى ، لأن الحمد والذم راجعان الى الشرع لا الى العقل . فمن أين أدرك أنه محمود شرعا ؟ فلا يمكن أن يدركه كذلك بغير الشرع أصلا . ولا يصح أيضا أن ينسب تمييزه الى المربى والمعلم ، لأن البحث جار فيه أيضا

وإنما الذى يشكل فى المسألة أن الخوارق لا قدرة للانسان على كسبها ولا على دفعها ؛ إذ هى مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده . فإذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له ؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بغتة ، أو ورود الأفراح عليه كذلك من غير اكتساب . فكما لا توصف هذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعا ، ولا يتعلق بها حكم شرعى ، كذلك فى مسألتنا. بل أشبه شىء بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبهه . فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير ؛ كما إذا أتلف المجنون مالا ، أو قتل نفسا ، أو شرب خمرا فى حال جنونه . ألا ترى ما يحكي عن جملة منهم فى استغراقهم فى الأحوال حتى تمضى عليهم أوقات الصلوات وهم لا يشعرون ، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم فى المكاشفات والمنازلات ، فلا يفُون ، ويكاشَفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم (١) ، الى ما أشبه ذلك . فهذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنقولا عنهم ، وهو داخل عليهم شاءوا أم أبَوا ، فكيف ينكر فى نفسه أو يعدّ مما يدخل تحت أحكام الشريعة ؟

والجواب أن ما تقدم من الأدلة كاف فى إثبات أصل المسألة ، وما اعترض به لا اعتراض به ؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة للإنسان فى كسبها ولا دفعها ، فلقدرته تعلق بأسباب هذه المسببات. وقد مر أن الأسباب هى التى خوطب المكلف بها أمراً أو نهياً ، ومسبباتها خَلقٌ لله . فالخوارق من جملتها . وتقدم أيضا أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات فمنسوب الى المكلف حكمه ، من جهة التسبب ؛ لأجل

(١) وهو محرم بحسب الشريعة ، لكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار

أن عادة الله فى المسببات أن تكون على وزان الأسباب فى الاستقامة والاعوجاج ، والاعتدال والانحراف ؛ فالخوارق مسببات عن الاسباب التكليفية ، فبقدر اتّباع السنة فى الأعمال ، وتصفيتها من شوائب الأكدار ، وغيوم الأهواء ، تكون الخارقة المترتبة . فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها ، كذلك ما نحن فيه . وقد قال تعالى : (إنما تُجْزَوْنَ ما كنتم تَعْمَلون) وقال : (هل تُجْزَوْنَ إلا بما كنتم تكسِبون) ، « إنما هى أعمالكم أُحصيها لكم ، ثم أوفّيكم إياها »[1] وهو عام فى الجزاء الدنيوى والأخروى . وفروع الفقه فى المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات . فالموضع مقطوع به فى الجملة

و إذا ثبت هذا فما ظهر فى الخارقة من استقامة أو اعوجاج فمنسوب الى الرياضة المتقدمة . والنتائج تتبع المقدمات بلا شك . فصار الحكم التكليفى متعلقاً بالخوارق من جهة مقدماتها ، فلا تسلم لصاحبها . و إذ ذاك لا تخرج عن النظر الشرعى ، بخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لا سبب له من جهة المكلف ، فإنه لا يتعلق به حكم تكليفى . ولو فرضنا أن المكلف تسبب فى تحصيله لكان منسوبا اليه ، ولتوجه التكليف اليه ، كالسكر[2] ونحوه . فحصل من هذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها ، لا يخرج عن حكمه شىء منها والله أعلم

فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث الى يوم القيامة فلا يصح ردها ولا قبولها الا بعد عرضها على أحكام الشريعة . فان ساغت هناك فهى صحيحة مقبولة فى موضعها ، و إلا لم تقبل . إلا الخوارق الصادرة على أيدى الأنبياء عليهم السلام فإنه لا نظر فيها لأحد ؛ لأنها واقعة على الصحة قطعا فلا يمكن فيها غير

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٩٢)

(٢) لعله السكر بالسين يدخله الانسان على نفسه بشرب المسكر مثلا فيكون معاملا بنتائجه

ذلك . ولأجل هذا حكم إبراهيم عليه السلام فى ذبح ولده بمقتضى رؤياه ، وقال له ابنه : (يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَر) وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير المعصوم

وبيان عرضها أن تفرض الخارقةُ واردة من مجارى العادات ، فان ساغ العمل بها عادة وكسبا ، ساغت فى نفسها ، والا فلا ؛ كالرجل يكاشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على مالا يجوز له أن يطلع عليه وان لم يكن مقصودا له ، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يجامع زوجته ويراه عليها ، أو يكاشف بمولود فى بطن امرأة أجنبية بحيث يقع بصره على بشرتها أو شىء من اعضائها التى لا يسوغ النظر اليها فى الحس ، أو يسمع نداء يحس فيه بالصوت والحرف وهو يقول: أنا ربك ، أو يرى صورة مكيفة مقدرة : تقول له أنا ربك ، أو يرى ويسمع من يقول له : قد أحللت لك المحرمات ، وما أشبه ذلك من الأمور التى لا يقبلها الحكم الشرعى على حال . ويقاس على هذا ماسواه . وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

لما كان التكليف مبنيا على استقرار عوائد المكلفين (1) ، وجب أن ينظر فى أحكام العوائد ، لما ينبنى عليها بالنسبة الى دخول المكلف تحت حكم التكليف

فمن ذلك أن مجارى العادات فى الوجود أمر معلوم لا مظنون ؛ وأعنى فى الكليات لا فى خصوص الجزئيات . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) أن الشرائع بالاستقراء إنما جىء بها على ذلك . ولنعتبر بشريعتنا ؛ فإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة الى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان

---

(1) سواء أكانت تابعة لفطر وغرائز فيهم ، أم كانت تابعة للوجودات الأخرى التى لهم بها علاقة وارتباط ما فى هذه الحياة ، كما يؤخذ من تقريره بعد

واحد[١] ، وعلى مقدار واحد،وعلى ترتيب واحد ، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر . وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكاليف — وهى أفعال المكلفين — كذلك . وأفعال المكلفين انما تجرى على ترتيبها إذا كان الوجود باقيا على ترتيبه . ولو اختلفت العوائد فى الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب ، واختلاف الخطاب . فلا تكون الشريعة على ماهى عليه . وذلك باطل

(والثانى) أن الإخبار الشرعى قد جاء بأحوال هذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة الى قيام الساعة ؛ كالاخبار عن السموات والأرض وما بينهما وما فيهما من المنافع [٢] والتصاريف والأحوال ، وأن سنة الله لا تبديل لها ، وأن لا تبديل لخلق الله ، كما جاء بالزام الشرائع على ذلك الوزان أيضا . والخبر من الصادق لا يكون بخلاف مُخبَره بحال ، فان الخلاف بينهما محال

(والثالث) أنه لولا ان اطراد العادات معلوم لما عرف الدين من أصله ، فضلا عن تعرف فروعه ؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة ، ولا سبيل الى الاعتراف بها الا بواسطة المعجزة ، ولا معنى للمعجزة الا أنها فعل خارق للعادة ، ولا يحصل فعل خارق للعادة الا بعد تقرير اطراد العادة فى الحال والاستقبال كما

---

(١) فمثلا كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزماً ، والصبح ركعتان للجميع والظهر أربعة كذلك وشرائطها وأركانها واحدة ، ومبطلاتها واحدة وآدابها واحدة لا اختلاف فى ذلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر ، لأن العوائد التى بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة . فلا تكون فى قرن من القرون حرجة ، وفى قرن ميسورة . وقس على ذلك بقية التكاليف

(٢) كمنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب ،والماء والنار ، والأرض وما عليها والبحار وما فيها (والتصاريف) أى الأسباب والمسببات فى هذه الأمور وفى أفعال الانسان والحيوان ، وما ينشأ عن ذلك (والأحوال) أى من الحياة والموت والصحة والمرض ، والملاذ والشهوات ، إلى غير ذلك من السنن الكونية التى ربط بها الخالق هذه الكائنات

اطردت فى الماضى ، ولا معنى للعادة الا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدى لم يقع الا على الوجه المعلوم فى أمثاله . فاذا وقع مقترنا بالدعوة خارقا للعادة، علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطرد الا والداعى صادق . فلو كانت العادة غير معلومة لما حصل العلم بصدقه اضطرارا ؛[1] لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدى ، لـكن العلم حاصل ، فدل على أن ما انبنى عليه العلم معلوم أيضاً . وهو المطلوب

فإن قيل هذا معارض بما يدل على أن اطراد العوائد غير معلوم ، بل إن كان فمظنون : والدليل على ذلك أمران :

« أحدهما » أن استمرار أمر فى العالم مساو لابتداء وجوده ; لأن الاستمرار إنما هو بالإمداد المستمر ، والامدادُ ممكنٌ أن لا يوجد ، كما أن استمرار العدم على الموجود فى الزمن الأول كان ممكنا ، فلما وجد حصل أحد طرفى الامكان مع جواز بقائه على أصل العدم ، فكذلك وجوده فى الزمان الثانى ممكن ، وعدمه كذلك . فإذا كان كذلك فكيف يصح — مع إمكان عدم استمرار وجوده — العلم باستمرار وجوده ؟ هل هذا إلا عين المحال ؟

« والثانى » أن خوارق العادات فى الوجود غير قليل ، بل ذلك كثير ، ولا سيما ماجرى على أيدى الأنبياء عليهم السلام من ذلك . وكذلك ما انخرق للأولياء من هذه الأمة وفى الأمم قبلها من العادات . والوقوع زائد على مجرد الإمكان ، فهو أقوى فى الدلالة ، فإذاً لا يصح أن يكون مجارى العادات معلومة البتة

فالجواب عن الأول أن الجواز العقلى غير مندفع عقلا ، وإنما اندفع بالسمع القطعى . وإذا اندفع بالسمع — وهو جميع ما تقدم من الأدلة — لم يفد حكم الجواز العقلى.

---

(١) لأنه لاسبب للعلم بالصدق إلا العلم باستقرار العادة ، وأن خرقها لايكون بدون الدعوة والتحدى. فقوله (لأن وقوع الخ) تكميل لتوجيه الملازمة

ولا يقال : إن هذا تعارض فى القطعيات وهو محال .

لأنا نقول : انما يكون محالا إذا تعارضا من وجه واحد ، وليس كذلك هنا، بل الجواز العقلى هنا باق على حكمه فى أصل الإمكان ، والامتناعُ السمعى راجع الى الوقوع . وكم من جائز غير واقع . وكذلك نقول : العالم كان قبل وجوده ممكنا أن يبقى على أصله من العدم ويمكن أن يوجد ، فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه الى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة . وقد كان من جهة علم الله فيه لابد أن يوجد ، فواجبٌ وجودُه، ومحالٌ استمرارُ عدمه، وإن كان فى نفسه ممكن البقاء على أصل العدم . ولذلك قالوا : من الجائز تنعيم من مات على الكفر ، وتعذيب من مات على الاسلام ؛ ولكن هذا الجائز محال الوقوع ، من جهة اخبار الله تعالى أن الكفار هم المعذبون ، وأن المسلمين هم المنعَّمون . فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد . كذلك ههنا . فالجواز من حيث نفس الجائز ، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج . فلا يتعارضان

وعن الثانى أنا قدمنا أن العلم المحكوم به على العادات انما هو فى كليات الوجود لا فى جزئياته . وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التى لا تخرم كلية ؛ ولذلك لم يدخل ذلك على أ. باب العوائد شكا ولا توقفا[1] فى العمل على مقتضى العادات ألبتة . ولولا استقرار العلم بالعادات لما ظهرت الخوارق كما تقدم . وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجارى العادات ، وأصله للفخر الرازى رحمه الله تعالى . فإذا رأينا جزئيا انخرقت فيه العادة على شرط ذلك ، دلنا على ما تدل عليه الخوارق : من نبوة النبى صلى الله عليه وسلم ان اقترنت بالتحدى ، أو ولاية الولى إن لم تقترن ، أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك . ولا يقدح انخراقها فى علمنا باستمرار العادات الكلية ، كما إذا رأينا عادة جرت فى جزئية من هذا العالم فى الماضى

---

(١) وإلا لما عمرت الدنيا ، لأن عمارتها بأخذ الناس فى أسباب ذلك مبنية على ان العوائد فى ترتب المسببات مستمرة، وإن كانوا يشاهدون أحيانا شيئا من انخرام العادة

والحال غلب على ظنوننا أيضاً استمرارها فى الاستقبال ، وجاز عندنا خرقها بدليل انخراق ما انخرق منها ؛ ولايقدح ذلك فى علمنا باستمرار العاديات الكلية . وهكذا حكم سائر مسائل الأصول . ألا ترى أن العمل بالقياس قطعى ، والعمل بخبر الواحد قطعى ، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعى ، الى أشباه ذلك ، فاذا جئت الى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا ، أو أخذت فى فى العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لاقطعيا — وكذلك سائر المسائل — ولم يكن ذلك قادحاً فى أصل المسألة الكلية . وهذا كله ظاهر

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

العوائد المستمرة ضربان : « أحدهما » العوائد الشرعية التى أقرها الدليل الشرعى أو نفاها ؛ ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها ايجابا أو ندباً ، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً ، أو أذن فيها فعلا وتركا « والضرب الثانى » هى العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فى نفيه ولا إثباته دليل شرعى

(فأما الأول) فثابت أبداً ، كسائر الأمور الشرعية ؛ كما قالوا فى سلب العبد أهلية الشهادة ، وفى الأمر بإزالة النجاسات ، وطهارة التأهب للمناجاة ، وستر العورات ، والنهى عن الطواف بالبيت على العرى ، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية فى الناس ، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة ، فانها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع . فلا تبديل لها و إن اختلفت آراء المكلفين فيها [1] . فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ، ولا القبيح حسناً ، حتى يقال مثلا : إن قبول شهادة العبد لاتأباه محاسن العادات الآن ، فلنجزه ، أو إن كشف العورة الآن ليس

---

(١) لأنها نص عليها الشارع بخصوصها ، وأثبت لها حكما شرعيا ، فتغير عادة الناس فيها من استقباح إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها . بخلاف الضرب الثانى فانه ليس فيه من الشرع دليل على حسنه أو قبحه . لكنه ينبنى على عرف الناس فيه حكم شرعى يختلف باختلاف عرفهم

بعيب ولاقبيح ، فلنجزه ، أو غير ذلك ، إذلو صح مثل هذا لكان نسخاًللأحكام، المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل . فرفع العوائد الشرعية باطل

(وأما الثانى) فقد تكون العوائد ثابتة ، وقد تتبدل . ومع ذلك فهى أسباب لأحكام تترتب عليها

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب ، والوقاع والنظر ، والكلام ، والبطش ، والمشى ، وأشباه ذلك . وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع فلا إشكال فى اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً .

والمتبدلة :

(منها) ما يكون متبدلاً فى العادة من حسن الى قبح ، وبالعكس ؛ مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع فى الواقع ، فهو لذوى المروءات قبيح فى البلاد المشرقية ، وغير قبيح فى البلاد المغربية ، فالحكم الشرعى يختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قادحاً فى العدالة ، وعند أهل المغرب غير قادح

(ومنها) ما يختلف فى التعبير عن المقاصد ، فتنصرف العبارة عن معنى الى[1] عبارة أخرى ، إما بالنسبة الى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم ، أو بالنسبة الى الأمة الواحدة ؛ كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع فى صنائعهم مع اصطلاح الجمهور ، أو بالنسبة الى غلبة الاستعمال فى بعض المعانى ، حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه الى الفهم معنى ما ، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شىء آخر ، أو كان مشتركاً فاختص ، وما أشبه ذلك . والحكم أيضا يتنزل على ماهو معتاد فيه ، بالنسبة الى من اعتاده دون من لم يعتده ، وهذا المعنى يجرى كثيراً فى الأيمان والعقود والطلاق ، كناية وتصريحاً .

(ومنها) ما يختلف فى الأفعال فى المعاملات ونحوها ؛ كما إذا كانت العادة

---

(١) لعل الأصل (إلى معنى عبارة)

فى النكاح قبض الصداق قبل الدخول ، أو فى البيع الفلانى أن يكون بالنقد لا بالنسيئة ، أو بالعكس ، أو الى أجل كذا دون غيره . فالحكم أيضاً جار على ذلك حسبما هو مسطور فى كتب الفقه .

(ومنها) ما يختلف بحسب أمور خارجة (١) عن المكلف ، كالبلوغ فانه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض ، أو بلوغ سن من يحتلم أو من يحيض . وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق ، أو عوائد لِدات المرأة أو قراباتها ، أونحو ذلك . فيحكم لهم شرعا بمقتضى العادة فى ذلك الانتقال .

(ومنها) ما يكون فى أمور خارقة للعادة ، كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة . فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة ، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى ؛ كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد فى الناس بالنسبة اليه فى حكم العدم . فإنه إن لم يصر كذلك فالحكم للعادة العامة . وقديكون الاختلاف من أوجه غير هذه . ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات ، وعليها تتنزل أحكامه ، لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة ، جارية على أمور معتادة كما تقدم بيانه .

فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ، فليس فى الحقيقة باختلاف فى أصل الخطاب (٢) ؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدى ، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك ، لم يحتج فى

---

(١) كاختلاف الأقطار فى الجو حرارة وبرودة ، ففى الحارة يعجل البلوغ وفى الباردة يبطىء . وقوله (وكذلك الحيض) أى مدته فى كل حيضة ، ومعاودته فى كل شهر أو أكثر مثلا

(٢) أى بنسخه مثلا

الشرع الى مزيد . وإنما معنى الاختلاف أن العوائد اذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعى يحكم به عليها ؛ كما فى البلوغ مثلا ، فإن الخطاب التكليفى مرتفع عن الصبى ما كان قبل البلوغ ؛ فاذا بلغ وقع عليه التكليف . فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف فى الخطاب . وإنما وقع الاختلاف فى العوائد ، أو فى الشواهد [١] . وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج فى دفع الصداق بناء على العادة ، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة ، ليس باختلاف فى حكم ؛ بل الحكم أن الذى ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق ؛ لأنه مدعى عليه . وهكذا سائر الأمثلة. فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق . والله أعلم

﴿ المسألة الخامسة عشرة ﴾

العوائد الجارية ضروريةُ الاعتبارِ شرعاً ، كانت شرعيةً فى أصلها أو غيرَ شرعية ، أى سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا . أما المقررة بالدليل فأمرها ظاهر . وأما غيرها فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك . فالعادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف [٢] عن المخالفة ؛ كقوله تعالى : (ولَكُم فى القِصَاصِ حَيَاةٌ) فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم ينحتم القصاص ولم يشرع ؛ إذ كان يكون شرعاً لغير فائدة . وذلك مردود بقوله : (ولكُم فى القصاصِ حياةٌ) وكذلك البذر سبب لنبات الزرع ، والنكاح سبب للنسل ، والتجارة سبب لنماء المال عادة ؛ كقوله: (وابتَغُوا ما كَتَبَ اللهُ لكُم) (وابتَغُوا مِن فَضْلِ الله) (ليسَ عليكُم جُناحٌ أن تَبتَغُوا فَضلا مِن رَبكُم) وما أشبه ذلك مما يدل على

---

(١) كما مثله بالصداق ، فان العادة شهدت لأحدهما فترجح جانبه

(٢) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة فى الناس . وليست مما يتعلق بها فى ذاتها حكم شرعى من إذن أو نهى ، لأنها ترجع إلى غرائز فى الانسان . ومع ذلك فاعتبارها شرعا ضرورى ، لأنه رتب عليها أحكاما كالقصاص من القاتل مثلا

وقوع المسببات [١] عن أسبابها دائما . فلو لم تكن [٢] المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب لكان خلافا للدليل القاطع . فكان ما أدى اليه باطلا .

ووجه ثان وهو ماتقدم [٣] في مسألة العلم بالعاديات ، فإنه جار ههنا

ووجه ثالث [٤] وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح ، لزم القطع

---

(١) أي يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات ، التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية دائما فيرتب عليها أحكاما كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب .

(٢) أي فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعا. لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التي نيطت بها تلك العادات ، لكن هذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها ، فتكون معتبرة شرعا . فقوله (المسببات) أي باعتبار هذه الحيثية التي أشرنا اليها وهي جرى العادة بتسببها عن أسبابها ، لأن هذا هو المطلوب في المسألة

(٣) وهو الدليل الأول في المسألة الثالثة عشرة ، فان ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم ، ولو لم يعتبرها لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب

(٤) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الانسان ، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية. وذلك لايتم إذا أخرج في تكاليفه عما أودع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة ، ولايخفى عليك أن هذا المقدار كاف في الاستدلال بناء على اعتبار المصالح ، ولا يحتاج إلى كافة ، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع ، لأن إخراجه عن مقتضى ماسبق يكون تكليفا بما لا يطاق أو بما فيه حرج. أما توجيهه للثالث فمعناه أن التشريع دائم وهو جار مع المصالح ، فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات ، فيكون قد اعتبرها . وهو المطلوب ، وأما الرابع فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكلف به أمر عادي ، فان كان معتبرا عند الشارع في توجيه التكليف فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب. وإن لم يعتبرها لزم تكليف ما لا يطاق. ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعا بل هما من الأمور الراجعة للأسباب والمسببات . أعني من القسم الثاني الذي هو موضوع كلامه في هذه الأدلة ، كما أنه لا يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعا على الثالث بل مستقلا . بخلاف الوجه الذي قررنا به الكلام في الدليلين . وكل صحيح

بأنه لابد من اعتباره العوائد ؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد ، دل على جريان المصالح على ذلك ؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح ؛ والتشريع دائم كما تقدم ، فالمصالح كذلك . وهو معنى اعتباره للعادات فى التشريع

ووجه رابع وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى الى تكليف مالا يطاق ، وهو غير جائز أو غير واقع . وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلّف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة فى توجه التكليف ، أو لا . فان اعتبرفهو ما أردنا . وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر، وعلى غير العالم والقادر ، وعلى من له مانع ومن لا مانع له . وذلك عين تكليف مالا يطاق . والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة

فصل

وإذا كانت العوائد معتبرة شرعا فلا يقدح فى اعتبارها انخراقها ، ما بقيت عادة على الجملة . وإنما ينظر فى انخراقها

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة الى جزئى ، فيخلفها فى الموضع حالة إما من حالات الأعذار المعتادة فى الناس ، أو من غير ذلك . فان كانت منخرقة بعذر فالموضع للرخصة ؛ وإن كانت من غير ذلك فإما الى عادة أخرى دائمة[1] بحسب الوضع العادى ، كما فى البائل من جرح صار معتاداً . فهذا راجع الى حكم العادة الأولى ، لا الى حكم الرخص كما تقدم . وإما الى غير عادة ، أو الى عادة لا تخرم العادة الأولى . فإن انخرقت الى عادة أخرى لاتخرم العادة الأولى فظاهر أيضاً اعتبارها ، لكن على وجه راجع الى باب الترخص ؛ كالمرض

---

(١) أى تخرم العادة الأولى كما يؤخذ من كلامه بعد ، بأن انسد مثلا مسلك البول المعتاد فى أمثاله

المعتاد (١) والسفر المعتاد بالنسبة الى جمع الصلاتين والفطر والقصر ونحو ذلك . وان انخرقت الى غير معتاد فهل يكون لها حكمها فى نفسها ، أو تجرى عليها أحكام العوائد التى تناسبها ؟

ولا بد من تمثيلها أوّلا ، ثم النظر فى مجارى تلك الأحكام فى الخوارق .

فمن ذلك (٢) توقف عمر ابن عبد العزيز رضى الله عنه عن إكراه من منع الزكاة ، وقوله لمن كتب له بذلك « دعوه » . وقصة ربعىّ بن حِراش حين طلب الحجاج ابنه ليقتله ، فسأله الحجاج عن ابنه فأخبره ، والأب عارف بما يراد من ابنه (٣) . وقصة أبى حمزة الخُراسانى حين وقع فى البئر ثم سُد رأسها عليه ولم يستغث . وحديث أبى زيد مع خَدِيمِه (٤) لما حضرهما شقيق البلخى وأبو تراب النخشبى فقالا للخديم : كل معنا . فقال أنا صائم . فقال أبو تراب : كل ولك أجر صوم شهر . فأبى ، فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة ، فأبى . فقال أبو زيد

---

(١) غير ظاهر مع موضوع الكلام وهو حالة من غير الأعذار المعتادة فى الناس ، لأن المرض وما معه من المعتاد الذى قال عنه إنه محل الرخصة ، فلو مثله بمن بال من جرح صار معتادا ، لكنه يبول أيضا من المحل المعتاد فهو يبول من محلين القبل مثلا والجرح ، معتادا فيهما ، فهى عادة ليست من الأعذار المعتادة ، وصار البول من الجرح عادة لا تخرق العادة الاولى ، لكان ظاهرا

(٢) ما تقدم من أول الفصل إلى هنا كان فى العوائد غير المقررة شرعا ، وهو القسم الثانى فى المسألة لكن المسائل الآتية كلها فى العادات التى جاء لها تقرير من الشارع أمرا أو نهياً أو إذنا . فيكون الفصل مشتملا على انخراق العادة وبيان أحكامها فى القسمين

(٣) يعنى والعادة الشرعية فى مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلما ، مادام الدفاع عنه لا يضر المدافع

(٤) لم يرد فى القاموس وشرحه « خديم » بل قال فى جمع خدمان لخادم : أنه عامى ، وكأنهم تصوروا فيه أنه جمع خديم . ككثبان جمع كثيب

دعوا من سقط من عين الله . فأخذ ذلك الشاب فى السرقة بعد سنة ، وقطعت يده . ومنه دخول البرية بلازاد (١) ، ودخول الأرض المسبعة وكلاهما من الإلقاء باليد الى التهلكة .

فالذى يقال فى هذا الموضع — بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح — أن هذه الأمرر لاينبغى حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها وورعهم، وفضلهم وصلاحهم ، بناء على الأخذ بتحسين الظن فى أمثالهم ، كما أنا مؤاخذون بذلك فى سلفنا الصالح من الصحابة رضى الله عنهم ، وغيرهم ممن سلك فى التقوى والفضل سبيلهم ، وانما ينظر فيها بناء على أنها جارية على مايسوغ شرعا .

وعند ذلك فلا يخلو مابنوا عليه أن يكون غريبا من جنس العادى ، أو لا يكون من جنسه

(فان كان الأول) لحق بجنس أحكام العادات .

مثاله الأمر بالإفطار ، فانه يمكن أن يكون مبنيا على رأى من يرى المتطوع أمير نفسه ، وهم الاكثر ، فتصير إباية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى . ومثل هذا مخوف العاقبة ، لاسيما بالنسبة الى موافقة من شهر فضله وولايته. وكذلك أمر عمر بترك مانع الزكاة ، لعله كان نوعا من الاجتهاد ؛ إذ عامله معاملة المغفلين المطرحين فى قواعد الدين ، ليزدجر بنفيه وينتهى عما هم به . وكذلك وقع ؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه، لا أنه أراد تركه جملة ، بل ليزجره بذلك أو يختبر حاله ، حتى إذا أصر على الامتناع أقام عليه ما يقام على المتنعين .

ومثل ذلك قصة ربعي بن حراش ؛ فانه حكى عنه أنه لم يكذب قط ، فلذلك سأله الحجاج عن ابنه ، والصدق من عزائم العلم ؛ وإنما جواز الكذب رخصة يجوز أن لايعمل بمقتضاها ، بل هو أعظم أجراً ؛ كما فى النطق بكلمة الكفر وهى رأس

---

(١) يعنى وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى ، مخالفين العادة التى قررها الشارع من تحريم ذلك

الكذب ، وقد قال الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) بعد ما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خُلِّفوا ، فمدحهم الله بالتزام الصدق فى موطن هو مظنة للرخصة ، ولكن أحمدوا أمرهم فى طريق الصدق ، بناء على أن الأمن فى طريق المخافة مرجو . وقد قيل : « عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك . ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك ، فإنه يضرك » وهو أصل صحيح شرعى

ومثله قصة أبى حمزة من باب الأخذ بعزائم العلم ؛ فانه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله ، فلم يترخص ، وهو أصل صحيح . ودل على خصوص مسألته قوله تعالى : (وَمَن يتوكَّل على اللهِ فهُو حسبهُ) ووكالة الله أعظم من وكالة غيره وقد قال هود عليه الصلاة والسلام : (فكِيدُونى جميعاً ثم لا تُنْظِرُونِ إنِّى توكلتُ على اللهِ ربِّى وربِّكُمْ) الآية ! ولما عقد أبو حمزة عقداً طُلب بالوفاء ، لقوله تعالى : (وأوْفوا بعَهدِ اللهِ اذا عاهَدْتُم) . وأيضاً فان بعض الأئمة نقل عنه أنه سمع أن أناسا بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن لا يسألوا أحداً شيئاً فكان أحدهم اذا وقع سوطه لا يسأل أحدا رفعه اليه . فقال أبو حمزة : ربِّ إن هؤلاء عاهدوا نبيك إذ رأوه ، وأنا أعاهدك أن لا أسأل أحدا شيئاً أبدا . قال فخرج حاجا من الشام يريد مكة الى آخر الحكاية . وهذا أيضاً من قبيل الأخذ بعزائم العلم ، اذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه . فليس بجار على غير الأصل الشرعى . ولذلك لما حكى ابن العربى الحكاية قال : فهذا رجل عاهد الله فوجد الوفاء على التمام والكمال ، فبه فاقتدوا ان شاء الله تهتدوا

وكذلك دخول الأرض المسبعة ودخول البرِّية بلا زاد ؛ فقد تبين فى كتاب الأحكام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء ؛ فإن الله هو مسبب الأسباب وخالق مسبباتها . فمن كان هذا حاله فالأسباب عنده كعدمها ، فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق ، ولا رجاء فى مرجو مخلوق ؛ إذ لا مخوف ولا

مرجو إلا الله . فليس هذا إلقاء باليد إلى التهلكة ، وإنما كان يكون كذلك لو حصل فى اعتقاده أنه إن لم يتزود هلك ، وإن قارب السبع هلك ، وأما إذا لم يحصل ذلك فلا . على أنه قد شرط الغزالى فى دخول البرية بلا زاد اعتياد الصبر والاقتيات بالنبات . وكل هذا راجع إلى حكم عادى

ولعلك تجد مخرجا فى كل مايظهر على أيدى الأولياء الذين ثبتت ولايتهم ، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية . بل لاتجده إن شاء الله إلا كذلك

فصل

وأما إن كان ما بنوا عليه من غير جنس العادى ، كالمكاشفة ، فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية ، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس ؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة فى الناس ، وإن كانت مخالفة فى الظاهر ؛ لأنها فى تحقيق الكشف الغيبى موافقة لا مخالفة

والذى يطرد — بحسب ماثبت فى المسألة الثانية عشرة وما قبلها — أن لايكون حكمهم مختصاً ، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم المربى بذلك حتما . وقد مر مايستدل به على ذلك . ومن الدليل عليه أيضاً أوجه :

(أحدها) أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها قاعدة ، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت ؛ لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة ، فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد . فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت . وعند ذلك لايحكم بترتب ثواب ولا عقاب ، ولا إكرام ولا إهانة ، ولا حقن دم ولا إهداره ، ولا إنفاذ حكم من حاكم . وما كان هكذا فلا يصح أن يشرع مع فرض اعتبار المصالح ، وهو الذى انبنت الشريعة عليه

(والثانى) أن الأمور الخارقة لاتطرد أن تصير حكماً يبنى عليه ؛ لأنها

مخصوصة بقوم مخصوصين . وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم ، فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم ، ولا أيضاً تجرى فيما بينهم وبين غيرهم ممن ليس منهم ؛ إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من الفريقين ، أعنى فى نصب أحكام العامة ؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولى بمقتضى كشفه ، أو السلطان نفسه على من ليس بولى من غير معاملة بالأسباب الظاهرة ، ولا أيضاً للوليين إذا ترافعا إلى الحاكم فى قضية

وإذا فرض أنها غير شاملة لهم كان على غير ماتقدم البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفى جميع الأحوال . كيف وهم يقولون إن الولى قد يعصى والمعاصى جائزة عليه . فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادئ الرأى منه أنه عصيان . فلا يصح مع هذا أن يثبت أن هذا الفعل الخارق الذى لايجرى على ظاهر الشرع مشروع ، لتطرق الاحتمالات

وهذا هو الوجه الثالث

(والرابع) أن أولى الخلق بهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة رضى الله عنهم . ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شىء من ذلك ، إلا مانصبت شريعته عليه مما خص به ولم يعد إلى غيره . وما سوى ذلك فقد أنكر على من قال له : « يُحِل اللهُ لنبيه ماشاء » ومن قال : « إنك لستَ مِثلنا ، قد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر » فغضب وقال : « إنى لأرجُو أن أكونَ أخشاكُم للهِ وأعلمَكم بما أتَّقى » [1] . وقد كان عليه الصلاة والسلام يُستشفَى به وبدعائه ، ولم يثبت أنه مس بشرة أنثى ممن ليست بزوجة له أو ملك يمين . وكان النساء يبايعنه ولم تمس يده يد أنثى قط ؛ ولكن كان يعمل فى الأمور على مقتضى الظواهر وإن كان عالماً بها . وقد مر من هذا أشياء . وهو الذى قعّد القواعد ولم يستثن ولياً من غيره . وقد كان حقيقاً بذلك لو نزل الحكم على استثناء الولى

---

(١) جزء من حديث رواه مسلم

وأصحاب الخوارق ، وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وهم الأولياء حقاً ، والفضلاء صدقاً .

وفى قصة الرُّبَيِّع [(١)] بيان لهذا ؛ حيث قال وليُّها أو من كان : والله لا تكسر ثنيتها . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « كتاب الله القصاص » [(٢)] . ولم يكتف عليه الصلاة والسلام بأن مِن عبادالله مَن لو أقسم على الله لأبرّه ، فكان يرجىء الأمر حتى يبرز أثر القسم ، بل ألجأ الى القصاص الذى فيه أشد محنةٍ ، حتى عفا أهله : فحينئذ قال عليه الصلاة والسلام : « إنّ مِن عِبادِ الله مَن لو أقسمَ على اللهِ لأبَرَّه » [(٣)] فبين أن ذلك القسم قد أبره الله ، ولكن لم يحكم به حتى ظهر له كرسى وهو العفو ، والعفو منتهض فى ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص

(والخامس) أن الخوارق فى الغالب إذا جرت أحكامها معارضةً للضوابط الشرعية ، فلا تنهض أن تثبت ولو كضرائر الشعر [(٤)] ؛ فإن ذلك إعمالٌ لمخالفة المشروعات ، ونقض لمصالحها الموضوعات . ألا ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم ، وكان يعلم منهم فسادا فى أهل الإسلام ، ولكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح فى الاعتبار ، فقال : « لايتحدث الناسُ أنّ محمداً يقتُل أصحابه » [(٥)] فمثله يلغى فى جريان أحكام الخوارق على أصحابها ؛ حتى لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى . ولهذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبى يعزى [(٦)] رضى الله عنه . فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام

---

(١) قال فى القاموس و « أم الربيع » قال لها النبى صلى الله عليه وسلم : كتاب الله القصاص . تراجع كتب الحديث ، فى ذا كرتى أن ذلك محل تحقيق عندهم فى صحة الاسم . وفى المصابيح أنها « الربيع » عمة أنس بن مالك خادمه . والقائل لا تكسر ثنيتها أنس بن النضر عم أنس بن مالك . فهو يوافق ماهنا ويخالف القاموس

(٢) و (٣) هما من حديث واحد أخرجه الخمسة إلا الترمذى « تيسير »

(٤) لعلها « كضرورة الشعر »

(٥) جزء من حديث رواه الشيخان والترمذى

(٦) صوابه « أبو يزيد » يعنى النخشبى المتقدمة قصته فى حديثه مع خادمه

خارجة عن أحكام العادات الجمهورية ، قولٌ يقدح فى القلوب أموراً [١] يطلب بالتحرز منها شرعاً . فلا ينبغى أن يخصوا بزائد على مشروع الجمهور . ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الاباحة ، وعضدوا بما سمعوا منها رأيهم . وهذا تعريض لهم الى سوء المقالة

وحاش لله أن يكون أولياء الله إلا بُرَآء من هذه الطوارق المنخرقة . غير أن الكلام جرى الى الخوض فى هذا المعنى ، فقد علم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً وباطنا ، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغى ، المحافظون على اتباعها ، لكن انحراف الفهم عنهم فى هذه الأزمنة وفيما قبلها طرّق فى أحوالهم ما طرّق . ولأجله وقع البحث فى هذه المسائل ، حتى يتقرر بحول الله ما يُفهَم به عنهم مقاصدُهم ، وما توزن به أحوالهم ، حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى ، نفعهم الله ونفع بهم

ثم نرجع الى تمام المسألة [٢] فنقول :

وليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذى يَمنع من الجريان على مقتضي الأحكام العادية . والقدوة فى ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح . وكذلك القول فى انخراق العادات لا ينبغى أن يبنى عليها فى الأحكام الظاهرة . وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوما ؛ لقوله تعالى: (واللهُ يَعصِمُك مِن الناس) ولا غاية وراء هذا ، ثم إنه كان يتحصن بالدِّرع والمِغفر ، ويتوقى ما العادة أن يُتوقى ، ولم يكن ذلك نزولا عن رتبته العليا الى ما دونها ، بل هى أعلى .

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة الى قدرة الله ، فذلك أيضاً غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها .

---

(١) منها الاعتقاد المذكور بعد

(٢) مرتبط بأول الفصل

وقد تقدم أن الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكل ، ورؤية إنعام المنعم من المنعم لا من السبب ، ومع ذلك فلم يتركوا الدخول فى الأسباب العادية التى ندبوا اليها ، ولم يتركهم النبى صلى الله عليه وسلم مع هذه الحالة التى تُسقط حكم الأسباب وتقضى بانخرام العوائد . فدل على أنها العزائم التى جاء الشرع بها ؛ لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه ، وإنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره . ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام : « قَيِّدْهَا وتَوَكَّل » [1] . وقد كان المكملون من الصوفية يدخلون فى الأسباب تأدباً بآداب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونظراً الى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعى الدخول تحت أحكام العوائد ، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل الى غيره . وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله : (وما فَعَلْتُهُ عن أَمْرِى) فيظهر به أنه نبى . وذهب اليه جماعة من العلماء استدلالا بهذا القول . ويجوز للنبى أن يحكم بمقتضى الوحى من غير إشكال . وإن سلم فهى قضية عين ، ولأمر ما ، [2] وليست جارية على شرعنا . والدليل على ذلك أنه لا يجوز فى هذه الملّة لولىّ ولا لغيره ممن ليس بنبى أن يقتل صبياً لم يبلغ الحلم ، وإن علم أنه طبع كافراً ، وأنه لا يؤمن أبداً ، وأنه إن عاش أرهق أبويه طغياناً وكفرا ، وإن أُذن له من عالم الغيب فى ذلك ؛ لأن الشريعة قد قررت الأمر والنهى . وإنما الظاهر فى تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى ، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أنّ ثَم علماً آخر وقضايا أخر لا يعلمها هو

فليس كل ما اطلع عليه الولى من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه ، بل هو على ضربين : « أحدهما » ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح رده اليها . فهذا لا يصح العمل عليه ألبتة « والثانى » مالم يخالف العمل به شيئاً من

(١) تقدم (ج ١ ص ٢١٠)

(٢) سيشير اليه بقوله (وعلى مقتضى عتاب موسى الخ)

الظواهر ، أو إن ظهر منه خلاف فيرجع بالنظر الصحيح اليها . فهذا يسوغ العمل عليه . وقد تقدم بيانه . فاذا تقرر هذا الطريق فهو الصواب ، وعليه يربى المربى ، و به يعلق همم السالكين ، تأسياً بسيد المتبوعين رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو أقرب الى الخروج عن مقتضى الحظوظ ، وأولى برسوخ القدم ، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه ، و يقتدى به فيه . والله أعلم .

﴿ المسألة السادسة عشرة ﴾

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة الى وقوعها فى الوجود : « أحدهما » العوائد العامة التى لاتختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال ، كالأكل والشرب ، والفرح والحزن ، والنوم واليقظة ، والميل الى الملائم والنفور عن المنافر ، وتناول الطيبات والمستلذات ، واجتناب المؤلمات والخبائث ، وما أشبه ذلك « والثانى » العوائد التى تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال . كهيآت اللباس والمسكن ، واللين فى الشدة والشدة فيه ، والبطء والسرعة فى الأمور ، والأناة والاستعجال ، وما كان نحو ذلك

فأما الأول فيقضى به على أهل الأعصار الخالية ، والقرون الماضية ، للقطع بأن مجارى سنة الله تعالى فى خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموما كما تقدم ، فيكون ما جرى منها فى الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضى والمستقبل مطلقاً ، كانت العادة وجودية أو شرعية .

وأما الثانى فلا يصح أن يقضى به على من تقدم ألبتة ، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج . فإذ ذاك يكون قضاء على ما مضى بذلك الدليل ، لا بمجرى العادة . وكذلك فى المستقبل . و يستوى فى ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية[1]

---

(١) يحتاج الى توفيق بينه وما سبق فى أول المسألة الرابعة عشرة ، من أن العوائد الشرعية التى أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل ، بل هى دائمة ثابتة

وإنما قلنا ذلك لأن الضرب الأول راجع الى عادة كلية أبدية ، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها فى الخلق ، حسبما بيّن ذلك الاستقراء . وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً . فذلك الحكم الكلى باق الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وهى العادة التى تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة . وأما الضرب الثانى فراجع الى عادة جزئية داخلة تحت العادة الكلية (١) ، وهى التى يتعلق بها الظن لا العلم . فاذا كان كذلك لم يصح أن يحكم بالثانية على من مضى ؛ لاحتمال التبدل والتخلف ، بخلاف الأولى

وهذه قاعدة محتاج اليها فى القضاء على ما كان عليه الأولون ، لتكون حجة فى الآخرين . ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها ، ورد القضاء بالعامة اليها . وليس هذا الاستعمال بصحيح بإطلاق ، ولا فاسد بإطلاق ؛ بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدم . وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه : هل يلحق بالأول فيكون حجة ؟ أم لا فلا يكون حجة ؟

﴿ المسألة السابعة عشرة ﴾

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة

وأن التى تتبدل انما هى العوائد غير الشرعية ، فانها قابلة للتبدل فى بعض أنواعها الا أن يقال انها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم ، بل مثل اختلاف الهيئات والملابس، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس فقد تكون فى عهد الشرع على حال ، ثم تتبدل ، فتعد شرعية بهذا المعنى بحصول الاذن بها على وجه عام ، ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها إلى أصل شرعى آخر ، فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية فانها غير مستقرة فى ذاتها على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة فانها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية الذى هو موضوع المسألة

(١) فالعادة الكلية أنه لا بد للانسان من الطعام والمسكن والملبس ، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة ، صالحة لوقوع ذلك الكلى فى ضمنها

أو المفسدة الناشئة عنها . وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة فى كل ملة ، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها .

والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها ؛ كما فى الكفر وقتل النفس وما يرجع اليه ، والزنى والسرقة وشرب الخمر وما يرجع الى ذلك ، مما وضع له حد أو وعيد ؛ بخلاف ما كان راجعا الى حاجى أو تكميلى ، فإنه لم يختص بوعيد فى نفسه ، ولا بحد معلوم يخصه . فإن كان كذلك فهو راجع الى أمر ضرورى . والاستقراء يبين ذلك ، فلا حاجة الى بسط الدليل عليه

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان : « أحدهما » مابه صلاح العالم أو فساده ؛ كإحياء النفس ' فى المصالح ، وقتلها ، فى المفاسد « والثانى » مابه كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد . وهذا الثانى ليس فى مرتبة واحدة ، بل هو على مراتب . وكذلك الأول على مراتب أيضا . فإنا إذا نظرنا الى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء ؛ ولذلك يهمل فى جانبه النفس والمال وغيرها (١) . ثم النفس ؛ ولذلك يهمل فى جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال ، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقى نفسه به ، وللمرأة اذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بُضعها جاز لها ذلك . وهكذا سائرها . ثم اذا نظرنا الى بيع الغرر مثلا وجدنا المفسدة فى العمل به على مراتب : فليس مفسدة بيع حبل الحبلة كمفسدة بيع الجنين فى بطن أمه الحاضرة الآن ، ولا بيع الجنين فى البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة . وكذلك المصالح فى التوقى عن هذه الأمور . فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كليا ضروريا كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين ، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب . وإن لم تنتج الا أمراً جزئيا فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية ،

---

(١) فالجهاد لحراسة الدين ولتكون كلمة الله هى العليا تبذل فى سبيله الأنفس والأموال والأولاد.

والمعصية صغيرة من الصغائر . وليست الكبيرة فى نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد ، ولا كل ركن مع ما يعد ركنا على وزان واحد أيضا ، كما أن الجزئيات فى الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد ، بل لكل منها مرتبة تليق بها

﴿ المسألة الثامنة عشرة ﴾

الأصل فى العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد ، دون الالتفات إلى المعانى . وأصل العادات الالتفات إلى المعانى

﴿ أما الأول ﴾ فيدل عليه أمور :

منها الاستقراء ؛ فإنا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها [١] . وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيآت مخصوصة ، إن خرجت عنها لم تكن عبادات . ووجدنا الموجِبات فيها تتحد مع اختلاف الموجَبات [٢] ، وأن الذكر المخصوص [٣] فى هيئة ما مطلوب ، وفى هيئة أخرى غير مطلوب ؛ وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره ؛ وأن التيمم — وليست فيه نظافة حسية — يقوم [٤] مقام الطهارة بالماء المطهر . وهكذا سائر العبادات ؛

---

(١) هذا فى الطهارة الحدثية بخلاف طهارة الثوب والبدن والمكان من الأخباث فأنها لا تتعدى ، بل تقف عند حد ما أصيب بالنجاسة

(٢) فالحيض والنفاس يسقطان الصلاة ، ولا يسقطان الصوم ولا سائر العبادات المفروضة من أركان الاسلام

(٣) هذا كثير : فالقنوت — وهو ذكر ودعاء — يطلب فى بعض الصلوات دون بعض ، والدعاء يطلب فى السجود لا فى الركوع ، والنوافل تطلب فى أوقات وتمنع فيما بعد صلاة الصبح الى أن تشرق الشمس مثلا ، وهكذا من أوقات النهى . وكل هذا لا يعرف الا بموقف من قبل الوحى ، وليس للعقل فيه مجال الخروج عما حد

(٤) أى حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذى هو منق من كل أثر ، مقام الطهارة الترابية فى الوضوء والغسل

كالصوم والحج [١] وغيرها . وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى ، وإفرادَه بالخضوع ، والتعظيمَ لجلاله والتوجه اليه . وهذا المقدار لا يعطى علة خاصة يفهم منها حكم خاص ؛ إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص ، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حدّ ومالم يحد ، ولكان المخالف لما حُدّ غير ملوم ؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلا . وليس كذلك باتفاق . فعلمنا قطعا أن المقصود الشرعى الأول التعبد لله بذلك المحدود ، وأن غيره غير مقصود شرعا.

(والثانى) أنه لو كان المقصود التوسعة فى وجوه التعبد بما حد وما لم يحد ، لنصب الشارع عليه دليلا واضحاً ، كما نصب على التوسعة فى وجوه العادات أدلة [٢] لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ماشابهه وقاربه وجامعه فى المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه ، ولكان [٣] ذلك يتسع فى أبواب العبادات . ولما لم نجد ذلك كذلك ، بل على خلافه ، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود ، إلا أن يتبين بنص [٤] أو إجماعٍ معنى مراد فى بعض الصور ، فلا لوم

---

(١) أى فهما من الأمور المحدودة التى لا يفهم تحديدها من غير الشرع ، ولا يستقل العقل بادراك حدودها وحكمها

(٢) كما فى حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن: كيف تقضى اذا عرض لك قضاء ؟ — إلى ان قال : أجتهد رأيى ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه فى القضاء فيما لا نص فيه اذا جامع ما نص عليه فى المعنى المفهوم منه.

(٣) مرتب على قوله (لنصب) أى ولو نصب الأدلة لاتسع الأمر فى العبادات وقوله (ولما لم نجد الخ) أى ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها ، ولا وجدت فيها التوسعة ، دل على المطلوب.

(٤) وذلك كما فى قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة (لا تقربوه طيبا فأنه يبعث يوم القيامة ملبياً) فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب ، فاذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه وأنه لا يمس بطيب لهذا المعنى المتبين بالنص فلا مانع منه . وهكذا ما كان من قبيله . وهو كمحترز لقوله (يتسع) أى بل هو قليل كهذا.

على من اتبعه ؛ لكن ذلك قليل . فليس بأصل . وإنما الأصل ماعم فى الباب وغلب فى الموضع .

وأيضاً فإن المناسب فيها معدود عندهم فيما لانظير له [١] ؛ كالمشقة فى قصر المسافر وإفطاره والجمع بين الصلاتين وما أشبه ذلك . وإلى هذا فأكثر العلل المفهومة الجنس فى أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص ؛ كقوله : « سَهَا [٢] فسَجَدَ [٣] » وقوله : « لايَقبَلُ اللهُ صلاةَ أحدِكم إذا أحدَثَ حتى يتوضَّأ [٤] » ونهيه عن « الصلاة طرفى النهار [٥] » وعلَّل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرنى الشيطان . وكذلك مايستعمله الخلافيون فى قياس الوضوء على التيمم فى

---

(١) أى ان المناسب وهو الوصف الذى اعتبر علة للحكم فى العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس . فالمشقة لم يعتد بها فى غير الصوم وقصر الصلاة فى السفر ، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل فى السفر وأصل القياس مبنى على تعدية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه ، فكان ذلك خروجا عن سنن القياس ، وسمى هذا النوع لا نظير له . يعنى وهذا مما يضعف معنى التعليل فى العبادات ، ويرجع بها الى التعبد ، لأنه حتى عند فرض وجود النظر للمعنى فيها فانه يكون بحالة قاصرة

(٢) هذه الأمثلة من مسالك العلة الصريحة فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم ، والشرط فى إذا ، واللام فى قوله لأنها تطلع الخ . ولكنها كما يقول لا يفهم منها الخصوص

(٣) لم أجد فى التيسير حديثا لفظه (سها فسجد) وفى الباب أحاديث كثيرة تدل على سهوه صلى الله عليه وسلم وسجوده لذلك

(٤) أخرجه أبو داود والترمذى (تيسير)

(٥) عن عبد الله الصنابحى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقها ، ثم إذا استوت قارنها ، فاذا زالت فارقها ، فاذا أذنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها ؛ ونهى رسول صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فى تلك الساعات) أخرجه مالك والنسائى ، وعن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : وهم عمر رضى الله عنه ، إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجوب النية : بأنها طهارة تعدت محل موجبها ، فتجب فيها النية ، قياساً على التيمم . وما أشبه ذلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع ، بل هو من المسمى شَبَهاً ، بحيث لا يتفق على القول به القائلون ؛ وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه . فإذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة (١) ، فالركن الوثيق الذى ينبغى الالتجاء إليه

قال (لا تتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرنى شيطان) أخرجه مسلم والنسائى ، وعن أنس ضمن حديث أخرجه فى التيسير عن الستة إلا البخارى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرنى الشيطان قام فنقرها أربعا لا يذكر الله فيها إلا قليلا) .

(١) هى المناسبة ، والنص بانواعه ، والاجماع ، والسبر والتقسيم ، ثم الدوران . أما الشبه فليس من المسالك عند الشافعية . قال السبكى : وقد كثر التشاجر فى تعريف هذه المنزلة ، ولم أجد لأحد تعريفا صحيحاً فيها ، ثم قال إنه يطلق على معان ، والمراد به هنا ، وصف مناسبته للحكم ليست بذاته ، بل بسبب مشابهته للوصف المناسب لذاته شبها خاصا ، أى يشبهه فيما يظن كونه علة للحكم أو مستلزما لها ، سواء أكانت المشابهة فى الصورة أم المعنى . وذلك كالطهارة لاشتراط النية ، فانها تناسبه بواسطة كونها عبادة بخلاف الاسكار لحرمة الخمر فانه مناسب لها بذاته ، بحيث يدرك العقل مناسبته لها وإن لم يرد به الشرع وحينئذ فالشبه أى هذا النوع من المسالك يحتاج فى إثبات عليته إلى دليل مثبت للعلية . ولذلك قيل فى تعريفه : وصف لم تثبت مناسبته للحكم إلا بدليل منفصل ، مثاله أن يقال فى إلحاق إزالة الخبث بازالة الحدث فى تعين الماء لها : طهارة تراد للصلاة فلا يجزى فيها غير الماء ، كالوضوء . فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لهما ، وهو وصف شبهى لا تظهر مناسبته لتعين الماء فى إزالة الخبث . وقالوا إنه إذا ثبت بأحد مسالك العلة المعتبرة أن وصف كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة تعين الماء لازالة الخبث لزم . وإلا فلا يوجبه مجرد اعتبار الماء فى الحدث . ومثله أيضا مثال المؤلف . قال ابن الحاجب : وتثبت علية الشبه بجميع المسالك . وفى شرحه : وقد يقال الشبه للوصف الجامع لآخر إذا تردد به الفرع بين أصلين ، فالاشبه فيهما هو الشبه ، كالنفسية والمالية فى العبد المقتول تردد بين الحر والفرس مثلا ، وهو بالحر أشبه ، لأن مشاركته له فى الأوصاف

الوقوف عند ماحدّ ، دون التعدى إلى غيره ؛ لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد فى باب العبادات . فكان أصلا فيها

(والثالث) أن وجوه التعبدات فى أزمنة الفترات ، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معانى العادات . فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها ، والمشى على غير طريق . ومن ثَمَ حصل التغيير فيما بقى من الشرائع المتقدمة . وهذا ممايدل دلالة واضحة على أن العقل لايستقل بدرك معانيها ولا بوضعها ، فافتقرنا إلى الشريعة فى ذلك . ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات فى عدم اهتدائهم ، فقال تعالى : (وما كُنَّا معذِّبِينَ حتى نَبعَثَ رسولاً) وقال تعالى : (رُسُلاً مبشِّرِين ومُنذِرِين لئلاَّ يكونَ للناسِ على اللهِ حُجَّةٌ بعدَ الرُّسُل) والحجة ههنا هي التى أثبتها الشرع فى رفع تكليف مالا يطاق . والله أعلم . فإذا ثبت هذا لم يكن بدٌّ من الرجوع فى هذا الباب إلى مجرد ماحده الشارع . وهو معنى التعبد . ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتّباع فيه أولى بالصواب ، وأجرى على طريقة السلف الصالح . وهو رأى مالك رحمه الله ؛ إذ لم يلتفت فى رفع الأحداث الى مجرد النظافة حتى اشترط النية والمـاء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذلك ، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذلك ، ومنع من إخراج القِيَم فى الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد فى الكفارات ، الى غير ذلك من مبالغاته الشديدة فى العبادات التى تقتضى الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما ماثله . فيجب أن يؤخذ فى هذا الضرب التعبد — دون الالتفات الى المعانى — أصلاً يبنى عليه ، وركناً يلجأ اليه

والأحكام أكثر فتعارض مناسبتان ، فتترجح إحداهما ولكنه ليس من الشبه الذى فيه كلام المؤلف ، بدليل مثاله

فصل

﴿ وأما أن الأصل فى العادات الالتفات الى المعانى ﴾

فلأمور :

أولها الاستقراء ، فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار . فترى الشيء الواحد يمنع فى حال لاتكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز ؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل ، يمتنع فى المبايعة[1] ويجوز فى القرض . و بيع الرطب باليابس ، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة ، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة[2] . ولم نجد هذا فى باب العبادات مفهوماً كما فهمناه فى العادات. وقال تعالى : (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب) وقال : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وفى الحديث : « لا يقضى القاضى وهو غضبان[3] » وقال : « لاضرر ولا ضرار[4] » وقال: « القاتل لايرث[5] »

---

(١) لما فيها من المشاحة والمغالبة وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذى هو لوجه الله خاصة ففيه تزكية نفس المقرض ، كالصدقة ، وفيه تنفيس كرب الناس ، ويرفع الحرج إذا منع القرض أيضا

(٢) كما فى ثمر العرايا ، توسعة على الخلق ، ولرفع الحرج والضرر على المعرى ، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك مؤديا الى ألا يعرى أحد أحدا نخله

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٠٠)

(٤) تقدم (ج ٢ — ص ٤٦)

(٥) أخرجه فى التيسير عن الترمذى — أقول — قال الترمذى حدثنا قتيبة قال أنبأنا الليث عن اسحق عن عبدالله الزهرى عن حميد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (القاتل لايرث) هذا حديث لايصح . لايعرف هذا إلا من هذا الوجه ، واسحق بن عبد الله بن أبى فروة قد تركه بعض أهل العلم منهم

«ونهى عن بيع الغَرَر»(١)، وقال: «كل مسكر حرام(٢)» وفى القرآن: (إنما يريدُ الشَّيطانُ أن يوقعَ بينكمُ العداوةَ والبغضاءَ فى الخمر والميسر) الآية، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الاذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة (٣)، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعانى

والثانى أن الشارع توسع(٤) فى بيان العلل والحِكم فى تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ماعلل فيها بالمناسب الذى إذا عرض على العقول تلقته بالقبول(٥). ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعانى، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فان المعلوم فيه خلاف ذلك. وقد توسع فى

احمد بن حنبل، والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث الخ اه، قال مصحح التيسير. قال البخارى فى إسحق: تركوه، وقال احمد، لا يكتب حديثه ولا تحل الرواية عنه اه

(١) أخرجه فى التيسير عن الخمسة

(٢) رواه فى الجامع الصغير عن احمد والشيخين وأبى داود والنسائى وابن ماجه عن أبى موسى، واحمد والنسائى عن أنس، واحمد وأبى داود والنسائى وابن ماجه عن ابن عمر، واحمد والنسائى وابن ماجه عن أبى هريرة، وابن ماجه عن ابن مسعود. قال العزيزى قال المؤلف وهو متواتر

(٣) وما ذكره من الأمثلة الثانية من باب مسلك التنبيه والايماء، الذى هو ترتيب الحكم على الوصف فيفهم لغة أنه علة له ولذا جعلوه من مسلك النص غير الصريح

(٤) كمقابل لقوله فى الوجه الثانى فى العبادات: (ولكان ذلك يتسع فى أبواب العبادات)

(٥) هذا هو تعريف أبى زيد للمناسب. وعرفه غيره بأنه: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه مايصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وقالوا إن تعريف أبى زيد لا يمكن إثباته فى المناظرة، إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلى بالقبول، وإن كان التعريفان متقاربين فى المعنى

هذا القسم مالك رحمه الله ، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة [١] وقال فيه بالاستحسان [٢] ونقل عنه أنه قال : « إنه تسعة أعشار العلم » حسبما يأتى إن شاء الله

والثالث أن الالتفات الى المعانى قد كان معلوما فى الفترات ، واعتمد عليه العقلاء ، حتى جرت بذلك مصالحهم ، وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم ، سواء فى ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم ؛ إلا أنهم قصروا فى جملة من التفاصيل ، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق . فدل على أن المشروعات فى هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل فى العادات على أصولها المعهودات . ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التى جرت فى الجاهلية ؛ كالدية ، والقسامة ، والاجتماع [٣] يوم العروبة — وهى الجمعة — للوعظ والتذكير ، والقراض ، وكسوة الكعبة ، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محموداً ، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التى تقبلها العقول . وهى كثيرة . وانما كان [٤] عندهم من التعبدات الصحيحة فى الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة ابراهيم عليه السلام

فصل

فإذا تقرر هذا وأن الغالب فى العادات الالتفات الى المعانى ، فاذا وجد فيها التعبد فلابد من التسليم والوقوف مع المنصوص ؛ كطلب الصداق [٥] فى النكاح ،

(١ و ٢) بيان المقام على وجه يشفى النفس يرجع فيه إلى كتاب الاعتصام للمؤلف فى تحديدهما وتمثيلهما

(٣) أى باعتبار ما فيه من المصلحة العامة ، حتى يكون مما نحن فيه ، لا من جهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة

(٤) من تتمة الدليل الثالث

(٥) تأمل فان فيه المعنى الذى أشارت اليه الآية (وبما انفقوا من أموالهم) أى فالصداق والنفقة مكملان لحق القيامة والرياسة للأزواج عليهن . وسيأتى للمؤلف تعليله بتمييز النكاح عن السفاح وإن كان قد يقال إن الزنا فيه دفع مال من الزانى للبغى

والذبح فى المحل المخصوص [1] فى الحيوان المأكول ، والفروض المقدرة فى المواريث ، وعدد الأشهر فى العدد الطلاقية والوفوية ، وما أشبه ذلك من الأمور التى لامجال للعقول فى فهم مصالحها الجزئية ، حتى يقاس عليها غيرها . فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة فى النكاح من الولى والصداق وشبه ذلك ، لتمييز النكاح عن السفاح ؛ وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت ؛ وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه . ولكنها أمور جملية ، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات . وهذا المقدار لايقضى بصحة القياس على الأصل فيها ، بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلا لم تشترط تلك الشروط ، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولابالأشهر ، ولا ماأشبه ذلك .

فإن قيل : وهل توجد لهذه الأمور التعبديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا ؟

فالجواب أن يقال : أما أمور التعبدات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد ، من غير زيادة ولا نقصان . ولذلك لما سئلت عائشة رضى الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، قالت للسائلة : « أَحَرورِيَّةٌ أنتِ ؟» إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هذا ، إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة ؛ ثم قالت : « كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة » وهذا يرجح التعبد ، على التعليل بالمشقة . وقول ابن المسيّب فى مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع : « هى السُّنَّةُ ياابنَ أخى » وهو كثير . ومعنى هذا التعليل أن لاعلة

وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم ، وهو ضبط وجوه

(١) أى مع أن تطهير اللحم من الدم الذى هو مسكن الجراثيم المرضية غالبا ، قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم . وليراجع أهل الذكر فى هذا . فقد يكون له علة ومعنى مقصود

المصالح ؛ إذ لو تُرِكَ الناسُ والنظرَ لانتشر ولم ينضبط ، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى . والضبط أقرب إلى الانقياد ماوجد إليه سبيل . فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة ، وأسبابا معلومة لاتُتعدى ؛ كالثمانين فى القذف ، والمائة وتغريب العام فى الزنا على غير إحصان ، وخص قطع اليد بالكوع وفى النصاب المعين ، وجعل مغيب الحشفة حدًّا فى أحكام كثيرة . وكذلك الأشهر والقروء فى العِدد ، والنصاب والحول فى الزكوات . وما لاينضبط رد إلى أمانات المكلفين ، وهو المعبر عنه بالسرائر ؛ كالطهارة للصلاة ، والصوم ، والحيض والطهر ، وسائر مالايمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر . فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد اليه .

و إلى هذا المعنى[1] يشير أصل سدالذرائع ؛ لكن له نظران : « نظر » من جهة تشعبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه ، كما فى مذهب مالك مثلا ، مع أن كثيراً من التكليفات ثبت كونها موكولة إلى أمانة المكلف . فعلى هذا لاينبغى أن يلتفت منه[2] إلا إلى المنصوص عليه . « ونظر » من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ وإن انتشرت فروعه ، وقد فهم من الشرع الالتفات الى كليّةِ ، فليُجْرَ بحسب الإمكان فى مظانه ؛ وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرّها إلى منهى عنه والتوسل بها إليه . وهو أصل مقطوع به على الجملة ، قد اعتبره السلف الصالح ، فلابد من اعتباره . ومن الناس من توسط بنظر ثالث ، فخص هذا المختلف فيه

---

(١) أى فقاعدة سد الذرائع التى هى منع الشارع لأشياء لجرها إلى منهى عنه والتوسل بها اليه هذه القاعدة تلتئم وتتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق ، وهو ضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعى . والضبط فى هذا أقرب إلى الانقياد ، لكن لسد الذرائع نظران الخ . أى فلايؤخذ هكذا بطريق كلى بل لا بد فيه من إدخاله تحت هذا الضابط الذى قرره

(٢) أى من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه لأن كثيرا من التكاليف وكلها الشارع إلى أمانة المكلف ، فلا نتوسع فى ضبطها وتقييدها ، بحجة سد الذرائع وخوف الانتشار . والنظر الآخر أنه وإن انتشرت

بالظاهر [1] ، فسلّط الحكام على ما اطلعوا عليه منه ضبطا لمصالح العباد ، ووكل من لم يُطّلع عليه إلى أمانته

﴿ المسألة التاسعة عشرة ﴾

كل ماثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه [2] . وكل ماثبت فيه اعتبار المعانى دون التعبد [3] فلا بد فيه من اعتبار التعبد ؛ لأوجه :

(أحدها) أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف [4] من حيث هو

فروعه لكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها ، فمتى أمكن إجراء الضوابط فى مظانها أخذ بها وعول عليها . فيكون هذا توسطا بين الأمرين ، وإعمالا لكلا النظرين

(١) لأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر . لكن هذا الثالث فرق بينهما بما قاله

(٢) أى لا قياس فيه ولما كانت هذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها ، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية . ولم يقل (ففيه التفريع) لأنه — مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس — فان الذى يعنيه هو إثبات أن فيه أيضا نوعا من التعبد ، بمعنى من المعانى التى سيقررها

(٣) أى دون أن يثبت التعبد , وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد ، وإلا لتناقض الكلام . وقوله (فلا بد فيه من اعتبار التعبد) ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذى يجب ألا يدخله القياس والتفريع ، بل المراد به أن يكون لله فيه حق ، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب ، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها . وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا فى كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها : هل تعينت هذه العلة للمصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة الاهذه ؟ فهذا التوقف نوع من التعبد ، بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلا كاملا ، وغير ذلك من المعانى الآتية التى يتقرر بها معنى التعبد فى الأوجه المذكورة بعد . فالتعبد هنا بمعنى عام لاينافى القياس والتفريع إذا وجدت شروطه .

(٤) أى فعليه الانقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتثال بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة فى التكليف غير لازمة فضلا عن قصدها

مكلف ، عرف المعنى الذى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه ؛ بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم ، فإنه عبد مكلف ،فإذا أمره سيده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء ؛ بخلاف المصلحة فان اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأى المحققين . وإذا كان كذلك فالتعبد لازم لاخِيَرة فيه ، واعتبارُ المصلحة فيه الخيرة. وما فيه الخيرة يصح تخلفه عقلا . وإذا وقع الأمر والنهى شرعا لم يصح تخلفهما عقلا [1] ، فإنه محال . فالتعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم باطلاق [2] ، واعتبار المصالح غير لازم بإطلاق ، خلافا لمن ألزم اللطف والأصلح . وأيضاً فإنه [3] لازم على رأى من ألزم الأصلح وقال بالحسن والقبح العقليين ؛ فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هى علة الأمر بالعقل ، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر ؛ لأن مخالفته قبيحة ، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضاً ، فان تحصيلها واجب عقلا بالفرض . فالأمران على مذهبهم لازمان . ولا يقول أحد منهم إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح ، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد

(والثانى) أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك . وغايتنا أنا فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الاذن الشرعى ، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها فى ذلك الذى ظهر. وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن لم يصح لنا القطع بأن لامصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا ؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل .وذلك غير جائز. فقد بقى لنا إمكان

---

(١) أى عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهى حتى يؤدى

(٢) أى سواء فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعانى . وكذا اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد ، وهو ظاهر ، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعانى كما قال

(٣) أى التعبد

حكمة أخرى شرع لها الحكم ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد[(١)]

فان قيل : لو جاز ذلك لم تقض بالتعدى[(٢)] على حال ؛ فانا إذا جوزنا وجود حكمة أو مصلحة أخرى لم نجزم بأن الحكم لها[(٣)] فقط ، لجواز أن تكون جزء علة[(٤)] ، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكمة التى جهلناها و إن وجدت فيه العلة التى علمناها ، فإذا أمكن ذلك لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لا علة سوى ما ظهر . ولا سبيل إلى ذلك . فكذلك لاسبيل إلى القياس ولا القضاء بأن ذلك الحكم مشروع لتلك العلة

فالجواب أن القضاء بالتعدى لاينافى جواز[(٥)] التعبد ؛ لأن القياس قد صح

---

(١) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلا

(٢) أى تعدى الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن فى القياس فى المسائل التى عرف فيها اعتبار المعانى والعلل

(٣) أى للحكمة الموجودة الظاهرة فى الأصل

(٤) أى وجزء العلة لا يعدى الحكم للفرع ، ولا يبنى عليه قياس . وقوله (أو لجواز الخ) عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله (لم نجزم بأن الحكم لها فقط) الذى يشمل صورتين : أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة ، أو يكون الحكم لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة . فقوله أولا (لجواز) توجيه للاحتمال الأول . وقوله (أو لجواز) توجيه للاحتمال الثانى . وقوله (خلو النوع عن تلك الحكمة) أى المستقلة أيضا كما أن المعلومة مستقلة . وقوله (فاذا أمكن ذلك) أى احتمال ان تكون المعلومة جزء علة ، واحتمال أن تكون ليست وحدها المعلل بها وان كانت علة كاملة . وقوله (سوى ما ظهر) أى لا يوجد جزء آخر متمم للعلة المعلومة ، ولا علة أخرى كاملة يصح أن يبنى عليها الحكم . وقوله فى الجواب (لكن غلبة الظن كاف) فيه جواب التجويز الأول وقوله (وأيضا) فيه جواب التجويز الثانى

(٥) جعله جوازا فكأنه لا يلزم المجتهد أن يراعى امكان حكمة أخرى والله يعتبر كالأمر كالى ، بخلاف الوجه الأول وهو امتثال المأمورات ، على تفصيل فى ذلك معروف فى الفروع من جهة النية وعدمها

كونه دليلا شرعياً ، ولا يكون شرعياً إلا على وجهٍ تقدر على الوفاء به عادة ، وذلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم ، ولم نكلف أن ننفى ما عداها ؛ فإن الأصوليين مما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم ، أو كون ذلك الظاهر جزء علة لا علة كاملة ، لكن غلبة الظن بأن ماظهر مستقل بالعلية ، أوصالح لكونه علة ، كاف فى تعدى الحكم به . وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة ، وكل منهامستقل ، وجميعها معلوم ، فنعلل باحداها مع الإعراض عن الاخرى ، و بالعكس ، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الاخرى فى الفرع أو لا تكون فيه . وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر ، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر . فاذا ثبت هذا لم يبق للسؤال مورد . فالظاهر هو المبنى عليه حتى يتبين خلافه . ولا علينا

(والوجه الثالث)[1] أن المصالح فى التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين « إحداهما » ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة؛ كالإجماع ، والنص ، والإشارة ، والسبر ، والمناسبة ، وغيرها . وهذا القسم هو الظاهر الذى نعلل به ، ونقول إن شرعية الاحكام لأجله « والثانى » مالا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة ، ولا يطلع عليه إلا بالوحى ؛ كالأحكام[2] التى أخبر

---

(١) هذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد فى نوع خاص مما اعتبر فيه المعانى دون التعبد بخلاف الوجهين السابقين فعامان فى سائر فروعه . والوجه الرابع عام أيضا وكذلك الخامس والسادس

(٢) فمثلا ورد (استغفروا ربكم إنه كان غفارا . يرسل السماء عليكم مدرارا ، ويمددكم بأموال وبنين الآية) هل يجعل الاستغفار علة أيضا فى قوة الأبدان وسعة العلم ، وغير ذلك ، فيقاس على الامداد بالأموال والبنين ، وقال تعالى (ولاتنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة البدنية والأموال وغيرها فهذه أسباب ذكرها الشرع عللا لأحكام ، لكنهالاتعلم الا من جهته ، فهل يدخل فيها القياس والتفريع ، يقول المؤلف إنها مع كونها علل

الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أبهة الاسلام . وكذلك التى أخبر فى مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو ، وقذف الرعب ، والقحط ، وسائر أنواع العذاب الدنيوى والأخروى

وإذا كان معلوماً من الشريعة فى مواطن كثيرة أن ثَمَّ مصالح أخر غير ما يدركه المكلف ، لايقدر على استنباطها ، ولا على التعدية بها فى محل آخر ، إذ لايعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة ، لم يكن إلى اعتبارها فى القياس سبيل ، فبقيت موقوفة على التعبد المحض ؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل (١) . وإذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به . ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه ، من غير زيادة ولا نقصان

(والرابع) أن السائل إذا قال للحاكم : لِمَ لا تحكم بين الناس وأنت غضبان ؟ فأجاب بأنى نهيت عن ذلك ، كان مصيباً ؛ كما أنه اذا قال : لأن الغضب يشوش عقلى وهو مظنة عدم التثبت فى الحكم ، كان مصيباً أيضا . والأول جواب التعبد المحض . والثانى جواب الالتفات إلى المعنى . وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد الى التعبد ، وإذا جاز القصد الى التعبد دل على أن هنالك تعبداً ، وإلا لم يصح توجه القصد الى مالا يصح القصد اليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد . فلمّا صح القصد مطلقا صح المقصود له مطلقاً . وذلك جهة التعبد . وهو المطلوب

بها الشرع ويصح ان يدخلها القياس والتفريع ، لأنها وان كانت أحكاما عادية إلا أن عللها ليست مما تدرك العقول ترتب هذه الأحكام عليها فلا بد أن تكون تعبدية نقف فيها عند ما أثبت الشارع فقط ، لأن التشابه الذى ندركه فيما نريد أن نجعله فرعا انما هو فى المطلقات والعمومات المعلل بها ، وليس هذا القدر كافيا فى صحة العلية ، حتى يتأتى الالحاق والقياس

(١) لعل فيه حذف كلمة (به)

(والخامس) أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم ، والمفسدة مفسدة كذلك ، مما يختص بالشارع ، لا مجال[1] للعقل فيه ؛ بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح . فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة ، وإلا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك ؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة الى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح . فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن اليه النفس . فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها الى أنها تعبديات . وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبديا .

ومن هنا يقول العلماء إن من التكاليف « ماهو حق لله خاصة » وهو راجع الى التعبد ، « وما هو حق للعبد » ويقولون في هذا الثاني إن فيه حقاً لله ؛ كما في قاتل العمد إذا عُفي عنه ضُرب مائةً وسُجن عاما ، وفي القاتل غيلة إنه لا عفو فيه ، وفي الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالقذف والسرقة لا عفو فيه وإن عفا مَن له الحق ، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة ، ولا من مسقط العدة عن مطلق المرأة[2] وإن كانت براءةُ رحمها حقاً له ، وما أشبه ذلك من

---

(١) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الاجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضا لأنه لابد في المعتبر منها أن يكون مؤثرا أو ملائما وكل منهما لابد أن يستند إلى نص أو إجماع . أما المؤثر فهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص كما في الحدث بالمس لقوله عليه السلام (من مس ذكره فليتوضأ) أو إجماع كولاية المال بالصغر . وأما الملائم فهو ما رتب الحكم على وفقه في الإصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع . وسمي ملائما لكونه مناسبا لما اعتبره الشارع . ومثاله الصغر في حمل نكاح الثيب الصغيرة على نكاح البكر الصغيرة في أن الولاية للأب عند الحنفية . ويبقى الكلام في السبر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك ، فعليك بالنظر فيها لتعرف : هل يشملها كلامه وأن المصالح فيها أيضا بوضع الشرع ؟

(٢) لعل الأصل (عن المرأة المطلقة)

المسائل الدالة على اعتبار التعبد و إن عُقل المعنى الذى لأجله شُرع الحكم . فقد صار إذاً كل تكليف حقالله ؛ فان ماهو لله فهو لله ، وما كان للعبد فراجع الى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً .

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء إن « النهي يقتضى الفساد بإطلاق » علمت مفسدة النهى أم لا ، انتفى السبب الذى لأجله نهى عن العمل أوْ لا ، وقوفا مع نهى الناهى ؛ لأنه حقه ، والانتهاء هو القصد الشرعى فى النهى . فإذا لم يحصل فالعمل باطل باطلاق . فقد ثبت أن كل تكليف لايخلو عن التعبد . و إذا لم يخلُ فهو مما يفتقر الى نية كالطهارات وسائر العبادات .

إلا أن التكاليف التى فيها حق العبد منها مايصح بدون نية ، وهى التي فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد ؛ كردّ الودائع والمغصوب، والنفقات الواجبة . ومنها ما لا يصح إلا بنية ، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله ؛ كالزكاة والذبائح والصيد . والتي تصح بدون نية اذا فعلت بغير نية لا يثاب عليها ، فإنْ فعلها بنية الامتثال وهى نية التعبد أثيب عليها . وكذلك التروك إذا تركت بنية . وهذا متفق عليه . ولو كانت حقوقا للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق لما حصل الثواب فيها أصـ ؛ لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة ، من حيث هى مكتسبة مأمور بها ، والمأمور به متقرب الى الله به ، وكل طاعة من حيث هى طاعة لله عبادة ، وكل عبادة مفتقرة الى نية . فهذه الأمور من حيث هى طاعة مفتقرة إلى نية

فإن قيل : إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة ، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب ، لا من كونها طاعة متقر با بها

قيل : هذا غير صحيح ؛ إذ لو كان كذلك لصح الثواب بدون النية ، لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية ، لكن الثواب مفتقر فى حصوله إلى نية ..

وأيضاً فلو حصل الثواب بغير نية لأثيب الغاصب إذا أخذ منه المغصوب كرها ، وليس كذلك باتفاق وإن حصل حق العبد . فالصواب أن النية شرط فى كون العمل عبادة . والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه . وإذا كان هذا جاريا فى كل فعل وترك ، ثبت أن فى الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجملة وهو دليل سادس فى المسألة

فان قيل : فيلزم على هذا أن يفتقر كل عمل الى نية ، وأن لا يصح عملُ مَنْ لم ينو ، أو يكون عاصيا

قيل : قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المغلّب ، وقد تكون جهة التعبد هى المغلبة . فما كان المغلب فيه التعبد فسلّم ذلك فيه ، وما غلب فيه جهة العبد فحق العبد يحصل بغير نية ، فيصح العمل هنا من غير نية ولايكون عبادة لله . فإن راعى جهة الأمر فهو من تلك الجهة عبادة ، فلا بد فيه من نية ، أى لايصير عبادة إلا بالنية ، لا أنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها ، بل بمعنى أن النية فى الامتثال صيرته عبادة ، كما إذا أقرض امتثالا للأمر بالتوسعة على المسلم ، أو أقرض بقصد دنيوى . وكذلك البيع والشراء ، والأكل والشرب والنكاح والطلاق ، وغيرها ، ومن هنا كان السلف رضى الله عنهم يثابرون على إحضار النيات فى الأعمال ، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم

فصل

ويتبين بهذا أمور :

منها أن كل حكم شرعى ليس بخال عن حق الله تعالى ، وهو جهة التعبد ، فان حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه باطلاق . فان جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً[1] فليس كذلك

(١) كالقصاص ، فالعفو عنه حق للعبد ، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله

باطلاق ، بل جاء على تغليب حق العبد فى الأحكام الدنيوية

كما أن كل حكم شرعى ففيه حق للعباد إما عاجلا وإما آجلا ، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد . ولذلك قال فى الحديث : « حقُّ العباد على الله إذا عَبَدُوه ولم يُشرِكوا به شيئاً ألاَّ يُعَذِّبهم [1] » وعادتهم فى تفسير « حق الله » أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف ، كان له معنى معقول أو غير معقول. « وحق العبد » ما كان راجعاً الى مصالحه فى الدنيا . فإن كان من المصالح الأخروية فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله . ومعنى « التعبد » عندهم أنه مالا يعقل معناه [2] على الخصوص . وأصل العبادات راجعة إلى حق الله . وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد

فصل

والأفعال بالنسبة الى حق الله أو حق الآدمى ثلاثة أقسام :—

(أحدها) ما هو حق لله خالصا ؛ كالعبادات . وأصله التعبد كما تقدم . فإذا طابق الفعلُ الأمرَ صحّ ، وإلا فلا

والدليل على ذلك أن التعبد راجع الى عدم معقولية المعنى ، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس . وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدَّه لا يُتتعدى . فاذا وقع [3] طابق قصد الشارع . أو لا ، خالف . وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل ، فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل . وأيضاً فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حده الشارع ،

---

(١) رواه مسلم

(٢) أى مالا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التى يصح أن تكون أساسا للقياس. أما العلل العامة فهى موجودة حتى في التعبدى ، كما سبقت الاشارة اليه

(٣) أى الوقوف المذكور .

فيكفى فى ذلك عدم تحقق البراءة منه ، وعدم تحقق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق ، لا بفعل غير مطابق

والنهى فى هذا القسم أيضاً نظير الأمر ؛ فان النهى يقتضى عدم صحة الفعل المنهى عنه ، إما بناء على أن النهى يقتضى الفساد باطلاق ، وإما لأن النهى يقتضى أن الفعل المنهى عنه غير مطابق لقصد الشارع : إما بأصله ؛ كزيادة صلاة سادسة أو ترك الصلاة ، وإما بوصفه ؛ كقراءة القرآن فى الركوع والسجود، والصلاة فى الأوقات المكروهة ؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه ، ولأمر به أو أذن فيه ؛ فإن الإذن هو المعروف أولا بقصد الشارع فلا تتعداه .

فعلى هذا إذا رأيت مَن يصحح المنهى عنه بعد الوقوع ، أو المأمور به من غير المطابق ، فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهى عنده ، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا نهى حتم ، وإما لرجوع جهة المخالفة الى وصف منفك ؛ كالصلاة فى الدار المغصوبة بناء على القول بصحة الانفكاك ، وإما لعدِّ النازلة من باب المفهوم والمعنى المعلل بالمصالح ، فيجرى على حكمه . وقد مر أن هذا قليل ، وأن التعبد هو العمدة

(والثانى) ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد ، والمغلَّبُ فيه حق الله .
وحكمه راجع الى الأول ؛ لأن حق العبد إذا صار مطَّرحاً شرعاً فهو كغير المعتبر ؛ إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر ، والفرض خلافه ؛ كقتل النفس ، إذ ليس للعبد خيرة فى إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالفتن ونحوها . فإذا رأيت من يصحح المنهى أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع ، فذلك للأمور الثلاثة الأول[1] .

(١) انظر لم لم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا ، وهو عد النازلة من باب المعلل فيجرى على حكمه ، مع أنه فى هذا أقرب من سابقه ، لأن سابقه كان فى التعبد المحض الذى يبعد فيه الحمل على هذا الوجه ، بخلاف هذا النوع الثانى الذى فيه الحقان ، فان حمله على المعلل أقرب من سابقه . إلا أن يقال : انه أهدر الرابع راسا ، حيث قال (وقد مر أن هذا قليل وأن التعبد هو العمدة) فلذلك لم يلتفت إليه هنا

ولأمر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو المغلَّب

(والثالث) ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلّب . وأصله معقولية المعنى . فإذا طابق مقتضى الأمر والنهى فلا إشكال فى الصحة ؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلا أو آجلاً حسبما يتهيأ له . وإن وقعت المخالفة فهنا نظر ، أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد . فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد الوقوع ، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ ، أوْلا . فإن فرض غيرَ حاصل فالعمل باطل ؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل . وإن حصل — ولا يكون[1] حصوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف — صحّ وارتفع مقتضى النهى بالنسبة إلى حق العبد[2] . ولذلك يصحِّح مالكٌ بيعَ المدبر إذا أعتقه المشترى ؛ لأن النهى لأجل فوت العتق . فإذا حصل[3] فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المملوك . وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حق الغير إذا أسقط ذو الحق حقه ؛ لأن النهى قد فرضناه لحق العبد ، فإذا رضى بإسقاطه فله ذلك . وأمثلة هذا القسم كثيرة . فإذا رأيت مَن يصحح العمل المخالف بعد الوقوع ، فذلك لأحد الأمور الثلاثة[4]

---

(١) لأنه لا يتأتى أن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد ، ثم يكون هذا الفعل المنهى عنه بنفسه محصلا لهذه المصلحة

(٢) أى وأما بالنسبة إلى حق الله : وهو الاقدام على المخالفة فلم يرتفع مقتضاه من الاثم سواء من جهة البائع أو جهة المشترى . وفضل العتق شيء آخر

(٣) أى وقد حصل على وجه أبلغ ، لأنه نجز عتقه . بخلاف المدبر ، فان عتقه مؤجل وقد لا يتم

(٤) وتطبيقه فى مسألة العبد جار على الوجه الثالث ، وهو أن المخالفة راجعة إلى وصف منفك : فالعتق وقع على ذات العبد الذى يمكن انفكاكه عن كونه مدبرا إلى أن يكون قنا صرفا مثلا كما قالوه فى الدار المغصوبة فالصلاة منفكة عن المكان المغصوب ، والمكان المغصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة ، لأن الوصف ليس من الأوصاف اللازمة

﴿ المسألة العشرون ﴾

لمّا كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين ، ومبنية على بذل النعم للعباد لينالوها و يتمتعوا بها ، وليشكروا الله عليها فيجازيهم فى الدار الأخرى ، حسبما بين لنا الكتاب والسنة ، اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التى عرّفتنا بهذين مبنيةً على بيان وجه الشكر فى كل نعمة [١] ، وبيانِ وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً .

وهذان القصدان أظهر فى الشريعة من أن يستدل عليهما . ألا ترى إلى قوله تعالى : (واللهُ أخرجكُمْ مِنْ بطُونِ أمّهَاتِكُمْ لاتعلَمُونَ شيئاً وَجعَلَ لكُمْ السَّمْعَ وَالأبصَارَ وَالأفئِدَةَ لعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) وقوله : (وَهُوَ الّذِى أنشأَكُمْ وجعَلَ لكُم السَّمْعَ وَالأبصَارَ وَالأفئِدَةَ قليلاً ما تشكُرُونَ) وقال : (فاذكُرونى أذكُرْكُمْ واشكُروا لى ولا تكفُرُونِ) وقوله : (فكلوا مِمّا رَزَقكُمُ اللهُ حَلالاً طَيِّباً واشكرُوا نعمةَ اللهِ ان كنتمْ إيّاهُ تَعبُدُون) وقال : (لئِن شكرتُم لأزيدنّكم) الآية ا والشكر هو صرف ما أنعم عليك فى مرضاة المنعم ، وهو راجع الى الانصراف اليه بالكلية . ومعنى بالكلية أن يكون جاريًا على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة فى كل حال ، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام « حق اللهِ على العباد أن يعبُدوه ولا يشركوا به شيئاً » [٢] .

---

(١) وهو ما يشير اليه فيما بعد بقوله (والثانى من جهة الوضع التفصيلى الخ) وقوله : وبيان وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقا ، أى بوجه عام ، سيشير اليه بقوله : (من جهة الوضع الكلى الخ) والآيات من هذا النوع الثانى الكلى الاجمالى : أما التفصيل فيكون بذكر تفاصيل الأحكام الشرعية وبيان ما يحل تناوله ومالا يحل الخ

(٢) رواه مسلم

ويستوى فى هذا ما كان من العبادات أو العادات .

أما العبادات فمن حق الله تعالى الذى لايحتمل الشركة ؛ فهى مصروفة اليه .

وأما العادات فهى أيضا من حق الله تعالى على النظر الكلى ؛ ولذلك لايجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات ، فقد قال تعالى : (قُل مَن حرَّم زينةَ اللهِ التى أخرَجَ لعبادهِ والطيِّباتِ مِنَ الرِّزْق ؟) الآية ! وقال تعالى : (ياأيُّها الذينَ آمنوا لاتحرِّموا طيِّباتِ ما أحَلَّ اللهُ لكم) الآية ! فنهى عن التحريم وجعله تعدّياً على حق الله تعالى . ولما همّ بعض أصحابه بتحريم بعض المحللات قال عليه الصلاة والسلام : « من رغِبَ عن سنَّتى فليسَ مِنِّى »[1] وذم الله تعالى من حرم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى : (ما جعلَ اللهُ مِنْ بَحيرَةٍ ولا سائبةٍ ولا وَصيلةٍ ولا حام) وقوله : (وقالوا هذه أنعام وَحَرْثٌ حِجْرٌ لا يَطْعَمُها إلا مَن نشاء بزَعْمِهِمْ) الآية ! فذمهم على أشياء فى الأنعام والحرث اخترعوها ، منها مجرد التحريم . وهو المقصود ههنا .

وأيضا ففى العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع ؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعا أيضا ، ولا خيرة فيه للعبد ، فهو حق لله تعالى صرفا فى حق الغير ، حتى يسقط حقه باختياره فى بعض الجزئيات ، لا فى الأمر الكلى[2]. ونفس المكلف أيضا داخلة فى هذا الحق ؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف

فإذاً العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين : « أحدهما » من جهة الوضع الأول الكلى الداخل تحت الضروريات . « والثانى » من جهة الوضع التفصيلى

---

(١) تقدم (ج ١ — ص٣٤٢)

(٢) أى فليس كل حق للعبد له اسقاطه ، فالنفس للشخص حق المحافظة عليها ولله ذلك الحق أيضا، ولكنه لايسقط إذا أسقطه العبد بتعريضها للتلف بل يؤاخذ المعتدى والمتعرض . وهكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال . وهو مايشير إليه قوله (من جهة الوضع الكلى الداخل تحت الضروريات)

الذى يقتضيه العدل بين الخلق ، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة . فصار الجميع ثلاثة أقسام [1] . وفيها [2] أيضاً حق للعبد من وجهين : «أحدهما» جهة الدار الآخرة ، وهو كونه مجازًى عليه بالنعيم ، موقًّى بسببه عذاب الجحيم «والثانى» جهة أخذه للنعمة [3] على أقصى كمالها فيما يليق بالدنيا ؛ لكن بحسبه فى خاصة نفسه ، كما قال تعالى : (قُلْ هِىَ للذين آمنوا فى الحياةِ الدنيا خالِصةً يومَ القيامةِ) وبالله التوفيق .

القسم الثانى من الكتاب

فيما يرجع الى مقاصد المكلَّف فى التكليف . وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾

أن الأعمالَ بالنيات ، والمقاصدَ معتبرةٌ فى التصرفات ، من العبادات والعادات . والأدلة على هذا المعنى لاتنحصر

---

(١) لأن العادات فيها حق الله الصرف ، وهو النظر الكلى ، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله ، وحق لله على العبد بالنسبة لغيره يسقط اذا أسقطه العبد، وحق له كذلك لا يسقط ولو أسقطه . فالأخيران حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لأشخاص آخرين كما هو ظاهر فى الأمثلة بخلاف القسم الأول فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلا ، بقطع النظر عن عبد آخر

(٢) أى فى العادات . والوجه الأول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها

(٣) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقا من حقوقه بحسب ما هيأه له من ذلك كما قال (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا) فجعل ذلك حقا له ، لكن لا مطلقا بل حسبما سن له ورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير ، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذلك ، فليس الناس فى ذلك سواء

ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ماهو عادة وما هو عبادة ؛ وفى العبادات بين ماهو واجب وغير واجب ؛ وفى العادات بين الواجب والمندوب ، والمباح والمكروه والمحرم ، والصحيح والفاسد ، وغير ذلك من الأحكام . والعملُ الواحد يُقصد به أمر فيكون عبادة (١) ، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك ؛ بل يقصد به شيء فيكون إيماناً ، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً ؛ كالسجود لله أو للصنم .

وأيضاً فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية . وإذا عرى عن القصد لم يتعلق به شيء منها ؛ كفعل النائم والغافل والمجنون .

وقد قال تعالى (٢) : (وما أُمِرُوا إلاّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ له الدِّين) ، (فاعبُدِ اللهَ مُخْلِصاً له الدِّين) ، (إلاّ مَنْ أُكْرِهَ وقَلْبُهُ مُطمَئِنٌّ بالإيمان) وقال : (ولا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إلاَّ وَهُمْ كُسَالَى ، ولا يُنْفِقُونَ إلاَّ وَهُمْ كارِهُون) (ولا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا) بعد قوله : (فأمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) ، (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غيرَ مُضَارٍّ) ، (لايَتَّخِذِ المؤْمِنُونَ الكافِرِينَ أَوْلِيَاءَ — الى قوله : إلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً) وفى الحديث : « إنما الأعمالُ بالنيات . وإنما لِكلِّ امرىء مانوَى » الى آخره (٣) وقال « مَن قاتلَ لِتكونَ كلمةُ اللهِ هىَ العليا فهو فى سبيل الله » (٤)

---

(١) كما تقدم فى العادات المغلب فيها حق العبد ، تكون عبادة بالنية ، فاذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة ، كالمباحات يأخذها من جهة الاذن الشرعى أو من جهة الحظ الصرف ، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة ، والرياء والجاه فتكون معصية

(٢) رجوع لأصل الدعوى ، وبيان اعتبار النية فى العبادات والعادات

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٩٧)

(٤) سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يقاتل شجاعة ، ويقاتل حمية

وفيه : « أنا أغنى الشركاءِ عنِ الشركِ . فمن عمِلَ عملاً أشركَ معى فيه شريكاً تركتُ نصيبى لِشريكى » (١) وتصديقه قول الله تعالى : (فمن كانَ يرْجو لِقاءَ رَبِّه فلْيعمل عملاً صالحاً ولا يُشرِكْ بعِبادةِ ربهِ أحَداً) وأباح عليه الصلاة والسلام للمُحْرِمِ أكل لحم الصيد مالم يصِدْه أو يُصَد له (٢) . وهذا المكان أوضح فى نفسه من أن يستدل عليه .

لا يقال : إن المقاصد و إن اعتبرت على الجملة ، فليست معتبرة بإطلاق وفى كل حال ؛ والدليل على ذلك أشياء :

منها الأعمال التى يجب الإكراه عليها شرعاً ، فإن المكرَه على الفعل يعطى ظاهره أنه لا يَقصد فيما أُكره عليه امتثالَ أمر الشارع ؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله. فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه فهو غير قاصد لفعل ما أمر به، لأن الفرض أن العمل لايصح إلا بالنية المشروعة فيه ، وهو لم ينو ذلك فيلزم أن أن لايصح ، و إذا لم يصح كان وجوده وعدمه سواء، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضاً ثانياً ، و يلزم فى الثانى ما لزم فى الأول ؛ و يتسلسل، أو يكون الإكراه عبثاً(٣)

ويقاتل رياء ، أى ذلك فى سبيل الله ؟ فقال من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله) أخرجه الخمسة كما فى التيسير .

(١) أقرب الروايات الى هذه الرواية رواية ابن ماجه والبيهقى كما فى الترغيب والترهيب وقد رواه مسلم بلفظ (أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك معى غيرى تركته وشركه)

(٢) أى فللقصد دخل فى الحل والحرمة

(٣) أى أن الاكراه إما أن يتسلسل ، واما أن يقف عند حد دون أن يحصل غرض الشارع من الفعل امتثالا ، فيكون الاكراه الذى حصل عبثا لم يفد مقصود الشارع ، والعبث من الشارع محال . كما أن التسلسل فى ذاته محال . فلم يبق إلا أن يكون العمل صحيحا مؤديا غرض الشارع بدون النية فلا يتم الأصل المدعى .

وكلاهما محال ، أو يصح العمل بلانية ، وهو المطلوب

ومنها أن الأعمال ضربان : عادات ، وعبادات . فأما العادات فقد قال الفقهاء إنها لا تحتاج فى الامتثال بها الى نية ، بل مجرد وقوعها كاف ؛ كرد الودائع والمغصوب ، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها ؛ فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة فى التصرفات ؟ وأما العبادات فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً ، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم فى بعض صورها . فقد قال جماعة من العلماء بعدم اشتراط النية فى الوضوء ؛ وكذلك الصوم والزكاة ، وهى عبادات وألزموا الهازل العتق والنذر ، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة . وفى الحديث « ثلاثٌ جدُّهنَّ جدٌّ وهزلُهنَّ جدٌّ : النكاحُ والطلاقُ والرَّجعة [١] » وفى حديث آخر : « من نكَحَ لاعباً أوطلَّق لاعباً أو أعتق لاعباً فقد جاز [٢] » وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه .. « أربعٌ جائزاتٌ إذا تكلم بهن : الطلاق والعتاق والنكاح والنذر » . ومعلوم أن الهازل من حيث هو هازل لا قصد له فى إيقاع ما هزل به . وفى مذهب مالك فيمن رفض نية الصوم فى أثناء اليوم ولم يفطر أن

---

(١) رواه فى الجامع الصغير (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الخ) عن ابى داود والترمذى وابن ماجه . قال شارحه المناوى قال الترمذى حسن غريب . وتعقبه الذهبى بأن فيه عبد الرحمن بن حبيب المخزومى قال النسائى منكر الحديث ومما أنكر عليه هذا الخبر

وذكر الحديث فى منتقى الاخبار باللفظ الذى ذكره فى الجامع الصغير عن الخمسة الا النسائى قال شارحه الشوكانى وأخرجه أيضا الحاكم وصححه ؛ والدارقطنى ولما ذكر ما قاله النسائى فى عبد الرحمن قال ووثقه غيره . قال الحافظ فهو على هذا حسن

(٢) ذكر الشوكانى روايات بمعناه أخرجها عبد الرزاق عن على موقوفا وعن عمر موقوفا ؛ وعن ابى ذر مرفوعا : (من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز ومن أعتق وهو لاعب فعتقه جائز ومن نكح وهو لاعب فنكاحه جائز) وفى اسناده انقطاع

صومه صحيح (١) ، ومن سلم من أثنتين فى الظهر مثلا ظانا للتمام فتنفل بعدها بركعتين ، ثم تذكر أنه لم يتم أجزأت عنه ركعتا النافلة عن ركعتى الفريضة ؛ وأصل مسألة الرفض مختلف فيها . فجميع هذا ظاهر فى صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة (٢) .

ومنها أن من الأعمال مالا يمكن فيه قصد الامتثال عقلا ، وهو النظر الأول المفضى الى العلم بوجود الصانع ، والعلم بما لا يتم الإيمان إلا به ؛ فان قصد الامتثال فيه محال حسبما قرره العلماء . فكيف يقال : إن كل عمل لا يصح بدون نية ؟ وإذا ثبت هذا كله دل على نقيض الدعوى ، وهو أنه ليس كل عمل بنية ، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هكذا مطلقاً

لأنا نجيب عن ذلك بأمرين :

﴿ أحدهما ﴾ أن نقول : إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان :

« ضرب » هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار . وهنا يصح أن يقال إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً ، قصد به امتثال أمر الشارع أولا ، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية ، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة ؛ فان كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض ، حسناً كان أو قبيحاً ، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً . فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهؤلاء غير مكلفين ، فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة ، فليس هذا النمط بمقصود للشارع ، فبقى ما كان مفعولا بالاختيار لا بد فيه من القصد ، وإذ ذاك تعلقت به الأحكام ، ولا يتخلف عن الكلية عمل ألبتة . وكل ما أورد فى السؤال لا يعدو هذين القسمين ؛ فإنه

---

(١) هو وان كان قولا ضعيفا يكفى فى ترويج السؤال

(٢) فالمدة التى وقع عليها الرفض عريت عن قصد العبادة . وكذا الركعتان لم ينو فيهما الفرضية ، ونية النفل لاتجزى عن نية الفرض عنده

إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذلك ، فيتنزل ذلك الحكم الشرعى بالاعتبار وعدمه ، و إما غير مقصود فلا يتعلق به حكم على حال ؛ وإن تعلق به حكم فمن باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف . فالممسك عن المفطّرات لنوم أو غفلة وان صححنا صومه فمن جهة خطاب الوضع ، كأن الشارع جعل نفس الامساك سبباً فى إسقاط القضاء أو فى صحة الصوم شرعاً ، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً . وكذلك مافى معناه

« والضرب الثانى » ليس من ضرورة كل فعل ، و إنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هى تعبديات ؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية الا مع القصد الى ذلك . أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما فلا إشكال فيه . وأما العاديات فلا تكون تعبديات الا بالنيات . ولا يتخلف عن ذلك من الأعمال شيء الا النظر الأول لعدم إمكانه ؛ لكنه فى الحقيقة راجع الى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه ، فلا يتعلق به الحكم التكليفى ألبتة ، بناء على منع التكليف بما لا يطاق . أما تعلق الوجوب بنفس العمل [1] فلا إشكال فى صحته ؛ لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله بخلاف قصد التعبد بالعمل فإنه محال ، فصار فى عداد مالا قدرة عليه ، فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هذا القصد أو اعتباره شرعاً

﴿ والثانى ﴾ من وجهى الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به

فأما الإكراه على الواجبات فما كان منها غير مفتقر الى نية التعبد وقصد امتثال الأمر فلا يصح فيه عبادة ، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعاً ، كأخذ الأموال من أيدى الغُصّاب. وما افتقر منها الى نية التعبد فلا يجزئ

(١) الذى هو النظر. فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة ، وهو ممكن ، فيتوجه التكليف به . وأما قصد الامتثال بهذا النظر فغير ممكن ، لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهذا النظر فصار القصد غير ممكن ، فلا يخاطب به

فعلها بالنسبة الى المكرَه فى خاصة نفسه حتى ينوى القربة ؛ كالاكراه على الصلاة . لكن المطالبة تسقط عنه فى ظاهر الحكم فلا يطالبه الحاكم بإعادتها ؛ لأن باطن الأمر غير معلوم للعباد ، فلم يطلبوا بالشق عن القلوب .

وأما الأعمال العادية — وإن لم تفتقر فى الخروج عن عهدتها الى نية — فلا تكون عبادات ولا معتبرات فى الثواب إلا مع قصد الامتثال، والا كانت باطلة [1] . وبيان بطلانها فى كتاب الأحكام . وما ذكر من الأعمال التعبدية فان القائل بعدم اشتراط النية فيها بانٍ على أنها كالعاديات ومعقولة المعنى ، وانما تشترط النية فيما كان غير معقول المعنى . فالطهارة والزكاة من ذلك . وأما الصوم [2] فبناء على ان الكف قد استحقه الوقت فلا ينعقد لغيره ، ولا يصرفه قصد سواه . ولهذا نظائر فى العاديّات ؛ كنكاح الشغّار ، فإنه عند أبى حنيفة منعقد على وجه الصحة وان لم يقصدوه [3] .

---

(١) أى بالمعنى الثانى المتقدم فى مبحث البطلان ، وهو عدم ترتب الثواب عليه فى الآخرة

(٢) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معيناً كرمضان والنذر المعين لايشترط فيه التبييت ولا التعيين حتى إذا قصد غيره كأن نوى برمضان قضاء رمضان الفائت ، أو نوى بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلا ، فان الصوم لاينصرف إلا لصاحب الوقت ويصح

(٣) مذهب أبى حنيفة أن الوليين لو صرحا بأن يكون بضع كل صداقا للاخرى صح العقد وان وجب مهر المثل لها . وهذا مبنى على أن العقد يصح ولو مع نفى المهر عنده فان الشغار آيل إلى نفى المهر . ويظهر أن الاصل (وإن قصدوه) أى قصدوا الشغار، أى فقد قصدوا ضد النكاح الشرعى ومع ذلك لم يبطل ، لان العقد يصرفه إلى الحقيقة الشرعية فيصح ويلزم مهر المثل ، ويكون الشرط باطلا وقد يقال قوله (وإن لم يقصده) أى الوجه الذى به يصح العقد ، بل قصدوا ما ينافيه ، فتكون العبارة صحيحة ، إلا أنه يبقى الكلام مع المؤلف فى التمثيل به لأنه إذا كان المهر غير ركن ولا شرط فى صحة العقد ، بل مع نفيه فى صلب العقد يصح. فقصده وعدم قصده لايفيد فى موضوعنا

وأما النذر والعتق وما ذكر معهما فقد تقدم أن القاصد لإيقاع السبب غيرَ قاصد للمسبب لاينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه . والهازل كذلك ؛ لأنه قاصد لإيقاع السبب [١] بلا شك ، وهو فى المسبب إما غير قاصد له بنفى ولا إثبات ، وإما قاصد أن لايقع . وعلى كل تقدير فيلزمه المسبب شاء أم أبى . وإذا قلنا بعدم اللزوم فبناء على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه [٢] ، وإنما قصد مجردَ الهزل باللفظ ، ومجردُ الهزل لايلزم عليه حكم إلا حكم نفس الهزل وهو الاباحة أو غيرها . وقد علل اللزوم فى هذه المسائل بأن الجِد والهزل أمر باطن [٣] ، فيحمل على أنه جد ومصاحب للقصد لإيقاع مدلوله . أو يقال [٤] إنه قاصد بالعقد الذى هو جدٌ شرعىٌّ اللعبَ ، فناقض مقصود الشارع ، فبطل حكم الهزل فيه ، فصار إلى الجد

ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انعقد على الصحة ، فالنية الأولى مستصحبة حكما حتى يقع الافطار الحقيقى ، وهو لم يكن ، فصحّ الصوم . ومثله نيابة ركعتى النافلة عن الفريضة ؛ لأن ظن الإتمام لم يقطع عند المصحِّح حكم النية

---

(١) وهو مجرد اللفظ

(٢) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعتق ، فغير وجيه ، لما ذكره آنفا . وإن كان مراده غير قاصد لنفس المعنى الموضوع له اللفظ ، فغير واضح ، ونية الهزل باللفظ لاتخرجه عن كونه فاهما معناه وملاحظ له ؛ غايته أنه لايكون قاصدا به حصول المسبب . هذا ما يقتضيه الهزل. فهذا القول كما ترى

(٣) أى وهى مسائل كما ترى لها آثار عظمى فى النسب والحرية والالتزامات ، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة ، فيعمل أسبابها الظاهرة كما هى ؛ ولا يقبل فيها محاولة الهزل لأنه امر باطن فيجب أن يحمل على الجد . وإلا لانفتح باب واسع يفسد العصم . ويضيع الحرية والالتزامات التى يلتزمها المكلف بالنذر ، حتى تكون دعواه الهزل كأنها ندم على ما حصل

(٤) لاينافى الوجه قبله . ويصح ضمه اليه وإعمالها معا

الأولى ، فكان السلامُ بينهما والانتقالُ إلى نية التنقل لغوا لم يصادف محلا .
وعلى هذا السبيل تجرى مسألة الرفض

وأما النظر الأول فقصد التعبد فيه محال ، وقد تقدم بيانه فى الوجه الأول .
وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية ﴾

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصدُه فى العمل موافقاً لقصده فى التشريع . والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة ؛ إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم ، والمطلوبُ من المكلف أن يجرى على ذلك فى أفعاله ، وأن لا يَقصد خلافَ ماقصد الشارع . ولأن المكلف خُلق لعبادة الله ، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد فى وضع الشريعة — هذا محصول العبادة — فينال بذلك الجزاء فى الدنيا والآخرة . وأيضاً فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات ، وهو عين ما كلف به العبد ، فلابد أن يكون مطلوبا بالقصد إلى ذلك ، وإلا لم يكن عاملا على المحافظة ؛ لأن الأعمال بالنيات . وحقيقة ذلك [1] أن يكون خليفة الله فى إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه . وأقلُّ ذلك خلافته على نفسه ، ثم على أهله ، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « كُلُّكم راعٍ وكلُّكم مسئولٌ عن رَعِيَّته » وفى القرآن الكريم : (آمِنوا باللهِ ورَسولهِ وأنفِقُوا مِمَّا جَعَلكم مُسْتَخْلَفِينَ فيه) وإليه يرجع قوله تعالى : (إنى جاعلٌ فى الأرضِ خَليفة) وقوله : (ويَسْتَخْلِفَكم فى الأرضِ فينظُرَ كيفَ تعمَلونَ) ، (وهوَ الذى جَعَلَكُمْ خَلائفَ الأرضِ ورفَعَ بعضكم فوقَ بعضٍ درَجاتٍ لِيَبْلُوَكم

(١) أى حقيقة كون العبد مكلفا بالمحافظة على الضروريات وما يرجع اليها ، أن يكون خليفة الله فى إقامتها بمباشرته الاسباب الظاهرة التى رسمها الله تعالى فى الشرائع وأودع فى العقول إدراكها

فيما آتاكم) والخلافة عامة وخاصة حسبما فسرها الحديث حيث قال : «الأميرُ راعٍ ، والرجلُ راعٍ على أهلِ بيتهِ ، والمرأةُ راعيةٌ على بيتِ زوجها وولدِهِ . فكُلُّكم راعٍ وكلكم مسئولٌ عن رعِيَّته [١] » وإنما أتى بأمثلة [٢] تبين أن الحكم كلى عام غير مختص ، فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية ، عامة كانت أو خاصة . فإذا كان كذلك فالطلوب منه أن يكون قائماً مَقام مَن استخلَفه ، يُجرى أحكامَه ومقاصدَه مجاريَها . وهذا بيِّن

فصل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ماذكر فى كتاب الأحكام [٣] ، وفى مسألة دخول المكلف فى الأسباب [٤] ؛ إذ مر هنالك خمسة أوجه منها يؤخذ القصد الموافق والمخالف . فعلى الناظر هنا مراجعة ذلك الموضع حتى يتبين له ماأراد إن شاء الله

---

(١) جزء من حديث أخرجه احمد والشيخان وأبو داود والترمذى عن ابن عمر

(٢) أى فليس الغرض الحصر فيما ذكره ؛ لأنه لم يذكر أعم الولايات وهى ولاية الشخص ورعايته لما رسم بالنسبة لنفسه ؛ ولم يذكر فى هذه الرواية أيضا ولاية العبد فى مال سيده التى ذكرت فى طريق آخر فهذا يدل على ماقال وهو أنه إنما ذكر أمثلة فقط

(٣) فى المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد

(٤) فى المسألة السادسة من النوع الرابع ، وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ؛ حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين دينيا ودنيويا ؛ ثم جعل الدينى من حيث قصد المكلف نوعين ، وجعل الدنيوى من حيث قصده ثلاثة أقسام

﴿ المسألة الثالثة ﴾

كل [(١)] من ابتغى فى تكاليف الشريعة غيرَ ماشرعت له فقد ناقض الشريعة . وكل من ناقضها فعمله فى المناقضة باطل . فمن ابتغى فى التكاليف مالم تشرع له فعمله باطل

أما أن العمل المناقض باطل ، فظاهر ؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد ، فإذا خولفت لم يكن فى تلك الأفعال التى خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة

وأما أن مَن ابتغى فى الشريعة مالم توضع له فهو مناقض لها ، فالدليل عليه أوجه :

(أحدها) أن الأفعال والتروك من حيث هى أفعال أو تروك متماثلة عقلا بالنسبة إلى مايقصد بها ؛ إذ لاتحسين للعقل ولا تقبيح ، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بيّن الوجه الذى منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه ، و بين الوجه الذى به تُحصل المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد . فإذا قصد المكلف عين ماقصده الشارع بالإذن فقد قصد وجه المصلحة على أتمّ وجوهه ، فهو جدير بأن تحصل له . و إن قصد غير ماقصده الشارع

(١) دليل منطقى مؤلف من صغرى ، وكبرى . ثم النتيجة . وقال إن الكبرى ظاهرة ، ولم يترك التنبيه عليها فقال (فان المشروعات إنما وضعت الخ) ودلل على الصغرى بالأدلة الستة . إلا أنه بالتأمل يرى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخيرا (فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ) هو فى الواقع بيان وشرح للتنبيه على المقدمة الكبرى ، وبسط للكلام فيما ينبنى عليه قوله (فاذا خولفت لم يكن الخ) فهذا الكلام فى الدليل الأول مرتبط ارتباطا تاما ببيان المقدمة الكبرى وليس بنا حاجة اليه فى الاستدلال على المقدمة الصغرى . ويكفى فى الدليل الأول أن يقول : لأنه إذا قصد المكلف غير ما قصده الشارع فقد جعل ماقصده الشارع مهمل الاعتبار ، وما أهمل الخ . ولاحاجة لما قبل ذلك من المقدمات

— وذلك إنما يكون فى الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد ؛ لأن العاقل لايقصد وجه المفسدة كفاحاً — فقد جعل ماقصد الشارع مهملَ الاعتبار ، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً . وذلك مضادة للشريعة ظاهرة

(والثانى)[1] أن حاصل هذا القصد يرجع الى أن ما رآه الشارع حسناً فهو عند هذا القاصد ليس بحسن . وما لم يره الشارع حسنا فهو عنده حسن . وهذه مضادة أيضاً

(والثالث) أن الله تعالى يقول : (ومن يشاقِق الرَّسُولَ مِن بَعدِ ما تَبيَّن له الهدَى ويتَّبِعْ غيرَ سَبيلِ المؤمنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى) الآية ! وقال عمر بن عبد العزيز « سنَّ رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم وولاةُ الأمر مِن بعدِه سنناً الأخْذُ بها تصديقٌ لكتابِ الله ، واستكمالٌ لطاعة الله ، وقوةٌ على دين الله . مَن عمل بها مُهتدٍ ؛ ومن استنصَرَ بها منصورٌ ؛ ومن خالفها اتَّبع غيرَ سبيلِ المؤمنين ، وولاَّهُ الله ما تولى ، وأصلاهُ جهنم ، وساءت مصيرا » والأخذ فى خلاف ما أخذ الشارع من حيث القصد الى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة

(والرابع) ان الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارعُ ذلك القصدَ آخذٌ فى غير مشروع حقيقة ، لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض ، فاذا أخذ بالقصد الى غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلا ، وإذا لم يأت به ناقضَ الشارعَ فى ذلك الأخذ ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به

(والخامس) أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها[2]

---

(١) قريب مما قبله لأن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالبا لتوهم أن المصلحة والحسن فيما قصد

(٢) فالنكاح مثلا طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه ، فاذا قصد به تحليل الزوجة لغيره كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل ، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع فما كان مقصودا عند الشارع صار وسيلة عنده ، وهذا مناقضة للشريعة .

فى الأمر والنهى ؛ فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائلَ لما قصد لا مقاصد ، إذ لم يقصد بها قصدَ الشارع فتكون مقصودة ، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له ، فصار ما هو عند الشارع مقصودٌ وسيلةً عنده . وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع ، وهدمٌ لما بناه

(والسادس) أن هذا القاصد مستهزئ بآيات الله ؛ لأن من آياته أحكامه التى شرعها ، وقد قال بعدذكر أحكامٍ شرعها (ولا تَتَّخِذوا آياتِ اللهِ هُزُواً) والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله . ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا بإظهار الاسلام غير ما قصده الشارع : « أبِالله وآياتِه ورسوله كنتم تستهزِئونَ » والاستهزاء بما وضع على الجد مضادة لحكمته ظاهرة . والأدلة على هذا المعنى كثيرة

وللمسألة أمثلة كثيرة ؛ كاظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال ، لا لاقرار للواحد الحق بالوحدانية ، والصلاة لينظر اليه بعين الصلاح ، والذبح لغير الله ، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر فى الدنيا ، والسلف ليجرّ به نفعا ، والوصية بقصد المضارة للورثة ، ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها ، وما أشبه ذلك

وقد يقال هو عند الشارع أيضا وسيلة ، إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه ، لا للتحليل ، فلا يخرج هذا الدليل عن مآل الدليل الأول ، وهو أن ماقصده الشارع مهمل الاعتبار عنده ، وما أهمله الشارع اعتبره . أما محاولة جعله دليلا مستقلا من حيث كان مقصوداً فى نظار الشرع فجعله هو وسيلة فغير واضح ، لأنه وسيلة على كل حال ، إلا أن المقصد مختلف

وجوابه أن ذلك جار فى بعض التكاليف ، كما اذا مثل بالصلاة والصوم والحج وهكذا من العبادات المحضة إذا قصد بها الرياء مثلا فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاه أو اسقاط عقوبات تركها فى الدنيا . كاسقاط القتل عن تارك الصلاة . فالشارع اعتبر هذه العبادة مقاصد تطلب لذاتها ، لكن الشخص جعلها وسيلة الى غرض من أغراضه ، وبهذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هذا الدليل ، ويؤيده ما يذكره فى المسألة الرابعة تمثيلا للضرب الثانى من القسم الثالث بمن يصلى رياء لينال دنيا الخ .

وقد يعترض هذا الإطلاق (١) بأشياء : منها » ما تقدم فى المسألة الأولى ؛ كنكاح الهازل وطلاقه وما ذكر معهما ، فانه قاصد غير ما قصد الشارع بلفظ النكاح والطلاق وغيرهما . وقد تقدم جوابه « ومن ذلك » المكره بباطل ، فإنه عند الحنفية تنعقد تصرفاته شرعاً فيما لا يحتمل الفسخ بالاقالة كما تنعقد حالة الاختيار ؛ كالنكاح والطلاق والعتق واليمين والنذر (٢) . وما يحتمل الاقالة ينعقد كذلك ، لكن موقوفا على اختيار المكره ورضاه ، الى مسائل من هذا النحو « ومنها » أن الحيل فى رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ثلاثا وغير ذلك مقصودٌ به خلافُ ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة . ومن تتبع الأحكام الشرعية ألفَى منها مالا ينحصر ، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غيرُ ما قصده الشارع فلا يلزم أن يكون باطلا .

والجواب أن مسائل الاكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناء على أنها مقصودة للشارع ، بأدلة قررها الحنفية . ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقصود للشارع على ذلك الوجه ثم يصححه ؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعى ، والأدلة الشرعية أقرب الى تفهيم مقصود الشارع من كل شىء ، فكيف يقال إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع ؟ هل هذا إلا عين المحال ؟ وكذلك القول فى الحيل عند من قال بها مطلقا ، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصداً فى استجلاب المصالح ودرء المفاسد ، بل الشريعة لهذا وضعت ؛ فإذا صحح مثلا نكاح المحلل فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه مِن قصدِ الشارع الإذنُ فى استجلاب مصلحة الزوجين فيه ، وكذلك سائر المسائل ؛ بدليل صحته فى النطق بكلمة

(١) وهو الكلية فى رأس المسألة ، وبعبارة أخرى نتيجة القياس المشار اليه سابقا

(٢) أى فقصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدها ومع كونها وقعت على غير ما شرعت ووقعت مناقضة للشريعة لم تبطل ، بل وقعت صحيحة .

الكفر خوف القتل أو التعذيب ، وفى سائر المصالح العامة والخاصة ؛ إذ لا يمكن إقامة دليل فى الشريعة على إبطال كل حيلة ، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة . فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة ، وهو الذى يتفق عليه جميع أهل الاسلام ، ويقع الاختلاف فى المسائل التى تتعارض فيها الأدلة . ولهذا موضع يذكر فيه فى هذا القسم إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقا أومخالفا . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أومخالفته . فالجميع أربعة أقسام

(أحدها) أن يكون موافقا وقصده الموافقة ، كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها ، يقصد بها امتثال الله تعالى ، وأداء ماوجب عليه أو ندب إليه ، وكذلك ترك الزنى والخمر وسائر المنكرات ، يقصد بذلك الامتثال ، فلا إشكال فى صحة هذا العمل .

(والثانى) أن يكون مخالفا وقصده المخالفة ، كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك . فهذا أيضا ظاهر الحكم .

(والثالث) أن يكون الفعل أو الترك موافقا وقصده المخالفة وهو ضربان:

« أحدهما » أن لا يعلم بكون الفعل أوالترك موافقا « والآخر » أن يعلم بذلك.

فالأول كواطىء زوجته ظانا أنها أجنبية ، وشارب الجلاب ظانا أنه خمر ، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية فى ذمته ، وكان قد أوقعها وبرىء منها فى نفس الأمر. فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة . ويحكى الأصوليون فى هذا النحو الاتفاق على العصيان فى مسألة « من أخر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل » وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهى لم تحصل ؛ لأنه إنما نهى عن ذلك لأجل ماينشأ عنها من المفاسد ، فاذا لم يوجد هذا لم يكن مثل من فعله فحصلت المفسدة .

فشارب الجلاب لم يذهب عقله ، وواطىء زوجته لم يختلط نسب مَن خُلق مِن مائه ، ولا لحق المرأةَ بسبب هذا الوطىء معرة ، وتارك الصلاة لم تفته مصلحة الصلاة . وكذلك سائر المسائل المندرجة تحت هذا الأصل . فالحاصل أن هذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة

فان قيل: فهل وقع العمل على الموافقة أو المخالفة ؟ فان وقع على الموافقة فمأذون فيه، و إذا كان مأذوناً فيه فلا عصيان فى حقه ، لكنه عاص باتفاق ، هذا خلف . و إن وقع مخالفا فهو غير مأذون فيه ، ولا عبرة بكونه موافقا فى نفس الأمر ، و إذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لو كان مخالفا فى نفس الأمر ، فكان يجب الحد على الواطىء ، والزجر على الشارب ، وشبه ذلك ، لكنه غير واجب باتفاق أيضا . هذا خلف

فالجواب أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين ، فانه و إن كان مخالفا فى القصد قد وافق فى نفس العمل . فاذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة ، و إذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكا حرمة الأمر والنهى ، فهو عاص فى مجرد القصد ، غير عاص بمجرد العمل . وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله ، غير آثم من جهة حق الآدمى (١) ، كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب منه ، فاذا هو متاع الغاصب نفسه . فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه ، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهى . والقاعدة أن كل تكاليف مشتمل على حق الله وحق العبد

---

(١) اى حقه نفسه ، فانه مأذون له فى التمتع بزوجته وبشرب الجلاب مثلا ؛ وليس مطالبا بصلاة بعد أن أداها ، إلا أنه انتهك حرمة الأمر والنهى ولم يبال بهما . فن جهة أنه فعل حقا له مأذونا فيه لايتوجه عليه حد ولا غيره ، كالغاصب فى مثاله لايعقل أن نطالبه بمتاع للشخص الذى ظن أنه اغتصب متاعه والواقع أنه مال نفسه . فكذلك لايتوجه عليه حد ولا غيره . فيبقى حق الله فى الأمر والنهى ، وقد انتهكه .

ولا يقال : إذا كان فوت المفسدة أوعدم فوت المصلحة مسقطا لمعنى الطلب، فليكن كذلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله ، أو زنى فلم يتخلق ماؤه فى الرحم بعزل أو غيره ، لأن المتوقع من ذلك غير موجود ، فكان ينبغى أن لا يترتب عليه حد ، ولايكون آثماً إلا من جهة قصده خاصة

لأنا نقول : لايصح ذلك ؛ لأن العامل قد تعاطى[1] السبب الذى تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة ، وهو الشرب والإيلاج المحرّمان فى نفس الأمر ، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل ، ولم يضع الشارع الحد بازاء زوال العقل أو اختلاط الأنساب ، بل بإزاء تعاطى أسبابه خاصة . وإلا فالمسببات ليست من من فعل المتسبب ، وإنما هى من فعل الله تعالى . فالله هو خالق الولد من الماء ، والسكر عن الشرب ، كالشبع مع الأكل ، والرى مع الماء ، والاحراق مع النار ، كما تبين فى موضعه . وإذ كان كذلك فالمولج والشارب قد تعاطيا السبب على كماله ، فلا بد من من إيقاع مسببه وهو الحد . وكذلك سائر ماجرى هذا المجرى ، مما عمل فيه بالسبب لكنه أعقم . وأما الاثم فعلى وفق ذلك : وهل يكون فى الإثم مساويا لمن أنتج سببه أم لا ؟ هذا نظر آخر ، لا حاجة إلى ذكره ههنا

« والثانى » أن يكون الفعل أو الترك موافقا إلا أنه عالم بالموافقة ، ومع ذلك فقصده المخالفة . ومثاله أن يصلى رياء لينال دنيا أو تعظيما عند الناس ، أو ليدرأ عن نفسه القتل وما أشبه ذلك . فهذا القسم أشد من الذى قبله . وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التى جعلت مقاصد ، وسائل لأمور أخر لم يقصد الشارع جعلها لها ، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل ، لأن القصد مخالف لقصد الشارع عينا فلايصح جملة . وقد قال الله تعالى : « إنَّ المنافقينَ فِى الدَّرْكِ الأسفلِ منَ النَّارِ » وقد تقدم[2] بيان هذا المعنى

(١) أى الخلاف من فعل الموافق بقصد المخالفة فى هذا القسم ، فانه لم يتعاط السبب فى الواقع وان كان قصد السبب المخالف لكنه أخطأه

(٢) فى المسألة الأولى

(والقسم الرابع) أن يكون الفعل أو الترك مخالفا والقصد موافقا ، فهو أيضا ضربان :

« أحدهما » أن يكون مع العلم بالمخالفة « والآخر » أن يكون مع الجهل بذلك.

(فان كان) مع العلم بالمخالفة (١) فهذا هو الابتداع ، كإنشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شرع ، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل . ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء فى القرآن والسنة ، والموضع مستغن عن إيراده ههنا وسيأتى له مزيد تقرير بعد هذا إن شاء الله . والذى يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة ، لعموم الأدلة فى ذلك ، كقوله تعالى : (إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شىء) وقوله : (وأنّ هذا صراطى مستقيما فاتّبعوه ولا تتّبعوا السُّبُلَ فتفرّق بكم عن سبيله) وفى الحديث « كلّ بدعة ضلالة » وهذا المعنى فى الأحاديث كالمتواتر

فان قيل : إن العلماء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة ، والمذموم منها بإطلاق هو المحرم ، وأما المكروه فهو الذم (٢) فيه بإطلاق وما عدا ذلك فغير قبيح شرعاً. فالواجب منها والمندوب حسن بإطلاق وممدوح فاعله ومستنبطه ، والمباح حسن باعتبار . فعلى الجملة من استحسن من البدع ما استحسنه الأولون لا يقول إنها مذمومة ولا مخالفة لقصد الشارع ، بل هى موافقة أىّ موافقة . كجمع الناس على

(١) أى فيكون الفعل مخالفاً فى الواقع لما شرعه الشارع ، وهو يعلم أنه لم يشرعه، ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة ، متأولا غالبا أن هذا الفعل يعد طاعة . فهذا هو معنى مخالفة الفعل أى فى الواقع ، وموافقة القصد أى لما يزعمه طاعة وعبادة ، وإن كان يعلم أنه لم يرد فى الشرع جعله عبادة. فلا يقال إن هذا القسم الاول من قسمى الرابع لا يتصور حصوله من العاقل لأنه كيف يعلم أنه مخالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع ؟ فحصل هذا الضرب أن الفعل موافق فى زعمه وإن لم يكن جهلا صرفا كالضرب الثانى

(٢) لعل الاصل (فليس الذم)

المصحف العثماني ، والتجميع في قيام رمضان في المسجد ، وغير ذلك من المحدثات الحسنة التي اتفق الناس على حسنها ، أعني السلف الصالح والمجتهدين من الأمة ، وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن . فجميع هذه الأشياء داخلة تحت ترجمة المسألة ؛ إذ هي أفعال مخالفة للشارع لأنه لم يضعها ، مقترنة بقصد موافق لأنهم لم يقصدوا إلا الصلاح ، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون البدع كلها مذمومة خلاف المدعى

فالجواب أن هذا كله ليس مما وقعت الترجمة عليه ، فان الفرض أن الفعل مخالف للفعل الذي وضعه الشارع ، وما أحدثه السلف وأجمع عليه العلماء لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال ، بيان ذلك أن جمع المصحف مثلا لم يكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم للاستغناء عنه[1] بالحفظ في الصدور ، ولأنه لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدين ، وإنما وقعت فيه نازلتان أو ثلاثة ؛ كحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما ، وقصة أبي بن كعب مع عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما ؛ وفيه قال عليه الصلاة والسلام « لا تماروا في القرآن فان المراء فيه كفر »[2] . فحاصل الأمر أن جمع المصحف كان مسكوتا عنه في زمانه عليه الصلاة والسلام ، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن وكثر حتى صار أحدهم يقول لصاحبه: أنا كافر بما تقرأ به ، صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد ، فلم يكن فيها مخالفة ، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة ، وهو باطل باتفاق ؛ لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين

(١) أي لا لأنه نهي عنه ، حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفا لما وضعه الشارع من النهي ، بل كان الترك للاستغناء عنه

(٢) رواه في كنوز الحقائق عن البخاري وكذلك ذكره الطبري في تفسيره ورواه في الترغيب والترهيب بلفظ (المراء في القرآن كفر) عن أبي دواد وابن ماجه في صحيحه عن أبي هريرة ، والطبراني وغيره من حديث زيد بن ثابت

وهو الذى يسمى المصالح المرسلة . وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل، لا يتخلف عنه بوجه ، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلا . كيف وهو يقول: « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » [١] « ولا تجتمع أمتى على ضلالة » فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع ، فقد خرج هذا الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع . وأما البدعة المذمومة فهى التى خالفت ماوضع الشارع من الأفعال أو التروك . وسيأتى تقرير هذا المعنى بعد إن شاء الله .

(وإن كان) العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان [٢] : « أحدهما » كون القصد موافقا فليس بمخالف من هذا الوجه ، والعمل وان كان مخالفا فالأعمال بالنيات ، ونية هذا العامل على الموافقة لكن الجهل أوقعه فى المخالفة ، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحا لا يجرى مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً ، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجملة لا مطرّح على الاطلاق « والثانى » كون العمل مخالفا ، فان قصد الشارع بالأمر والنهى الامتثال ، فاذا لم يمتثل فقد خولف قصده . ولا يعارض المخالفةَ موافقةُ القصد [٣] الباعث على العمل ؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع فى ذلك العمل على وجه ، ولا طابق القصد العمل ، فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً فلا يحصل الامتثال .

---

(١) رواه احمد والبزار موقوفا. وروى مرفوعا باسناد ساقط

(٢) أى من النظر ، نظر يفيد صحته واعتباره ، ونظر يفيد بطلانه واطراحه

(٣) أى قصد المكلف الذى حمله على العمل وهو الامتثال ، وقوله (ولا طابق القصد العمل) أى قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل ، لأن العمل ليس فيه امتثال ، وإنما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع . فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذى لم يصادف محلا . وقوله (فصار المجموع مخالفاً) أى العمل ــ وهو ظاهر ــ والقصد أيضاً ، لأنه لم يصادف محلا ، وصار كأنه قصد المخالفة فى عمل مخالف

وكلا الوجهين يعارض الآخر فى نفسه[1] ، ويعارضه فى الترجيح ؛ لأنك إن رجحت أحدهما عارضك فى الآخر وجه مرجح فيتعارضان أيضاً . ولذلك صار هذا المحل غامضاً فى الشريعة . ويتبين ذلك بايراد شىء من البحث فيه

وذلك أنك اذا رجحت جهة القصد الموافق بأن العامل ما قصد قط الا الامتثال والموافقة ، ولم ينتهك حرمة للشارع بذلك القصد ، عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بمخالفته ، و إن كان مقيداً فقصد المكلف لم يصادف محلا فهو كالعبث . وأيضاً اذا لم يصادف محلا صار غير موافق ؛ لأن القصد فى الأعمال ليس بمشروع على الانفراد[2]

فان قلت : إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع ، كما ذكر عمن آمن[3] فى الفترات وأدرك التوحيد ، وتمسك بأعمال يعبد الله بها وهى غير معتبرة ، إذ لم تثبت فى شرع بعد[4]

قيل لك : إنْ فُرض أولئك فى زمان فترة لم يتمسكوا بشريعة متقدمة ، فالمقاصد الموجودة لهم منازع[5] فى اعتبارها بإطلاق ، فانها كأعمالهم المقصود بها

---

(١) أى كما قرره فى بيان الوجهين . وقوله (فى الترجيح) أى كما سيقرره فى قوله (ويتبين ذلك الخ) الذى ذكر فيه ثلاثة مباحث فى ترجيح اعتبار القصد ومعارضتها من جانب من يهمل القصد ما لم يوافق العمل أيضا

(٢) أى بل لابد من وقوعه على عمل مشروع . فالمشروع هو المجموع

(٣) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله ، وخالف المشركين فى ذبائحهم وفى كثير من أعمالهم ، فكان يحى الموءودة ، وكان يقول : الشاة خلقها الله تعالى ، وأنزل لها من السماء الماء ، وأنبت لها من الارض النبات وأنتم تذبحونها لغير الله

(٤) أى عند تمسكه بها لم تكن ثبتت فى شرع ، فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه . وليس بلازم فى المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها ، بل إذا اعتبرها بعد وروده أيضاً يكون تقرير الكلام صحيحا

(٥) أى للمجتهدين أنظار مختلفة فنهم من يصححها ، ومنهم من لا يصححها . وهى كأعمالهم المقصود بها التعبد ، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم فى ذلك ، فالمصحح لمقاصدهم مصحح لأعمالهم ، وبالعكس

التعبد: فان قلت باعتبار القصد كيف كان ، لزم ذلك فى الأعمال ؛ و إن قلت بعدم اعتبار الأعمال لزم ذلك فى القصد . وأيضاً فكلامنا فيما بعد الشرائع لا فيما قبلها ، و إن فرضنا أن من نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين (١) ببعض الشرائع المتقدمة فذلك واضح

فان قيل : قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » يبين أن هذه الأعمال و إن خالفت قد تعتبر ؛ فان المقاصد أرواح الأعمال ، فقد صار العمل ذا روح على الجملة ، واذا كان كذلك اعتبر . بخلاف ما اذا خالف القصد ووافق العمل ، أو خالفا معاً ، فانه جسد بلا روح (٢) ، فلا يصدق عليه مقتضى قوله : « الأعمال بالنيات » لعدم النية فى العمل

قيل : إن سُلِّم فمعارض بقوله عليه الصلاة والسلام : « كلُّ عملٍ ليس عليه أمرُنا فهو ردٌّ (٣) » وهذا العمل ليس بموافق لأمره عليه الصلاة والسلام ، فلم يكن معتبرا بل كان مردودا . وأيضا فاذا لم ينتفع بجسد بلا روح ، كذلك لا ينتفع بروح فى غير جسد ؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت مخالفة ، فهى فى حكم العدم ؛ فبقيت النية منفردة فى حكم عملى فلا اعتبار بها ، وتكثر المعارضات فى هذا من الجانبين، فكانت المسألة مشكلة جداً

ومن هنا صار فريق من المجتهدين الى تغليب جانب القصد فتلافوا من

---

(١) أى كما ورد عن زيد بن عمرو أنه قال: اللهم إنى أشهدك أنى على ملة ابراهيم. وقوله (فذلك واضح) أى لخروجه عن فرض المسألة فان عمله يكون موافقا كما أن قصده كذلك .

(٢) أى فى صورة العمل الموافق و القصد المخالف . أما فيما خولفا معا فلا روح ولا جسد

(٣) ذكره فى منتقى الأخبار بلفظ (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) وقال : متفق عليه . قال فى التيسير : وعن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) أخرجه الشيخان وأبو داود وفى رواية (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) اهـ

العبادات ما يجب تلافيه ، وصححوا المعاملات . ومال فريق الى الفساد باطلاق ، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ، ميلا الى جانب العمل المخالف[1] . وتوسط فريق فأعملوا الطرفين على الجملة ، لـكن على أن يعمل مقتضى القصد فى وجه ، و يعمل مقتضى الفعل فى وجه آخر . والذى يدل على إعمال الجانبين أمور :

(أحدها) أن متناول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد إذ لم يتلبس الا بما اعتقد إباحته ـ ومخالفة الفعل ، لأنه فاعل لما نهى عنه ، فأعمل مقتضى الموافقة فى إسقاط الحد والعقوبة ، وأعمل مقتضى المخالفة[2] فى عدم البناء على ذلك الفعل وعدم الاعتماد عليـه ، حتى صُحِّح ما يجب أن يصحح ، مما فيه تلاف ، ميلا فيه الى جهة القصد أيضاً ، وأهمل ما يجب أن يُهمل ممـا لا تلافى فيه .

(١) أى ميلا منهم إلى أن العمل متى كان مخالفا بطل ، ولو كان القصد موافقا

(٢) أى على الجملة ، بدليل قوله (حتى صحح الخ) فمقتضى موافقة القصد انبنى عليه عدم الحد فى الدنيا وعدم العقوبة فى الآخرة . ومقتضى المخالفة فصل فيه : فما لا تلافى فيه أهمل وما فيه التلافى صحح ، مراعى فيه جانب القصد. وقوله (يتزوجها) أى يعقد عليها (رجلان) ودخل بها الثانى ثم علم بعقد الأول ، فتفوت على الأول وصحح الثانى الذى يجب أن يصحح ، لترجحه بالدخول بدون علم ميلا إلى جانب القصد الموافق . وأما مسألة المفقود ففيها الامران معا : البناء على الفعل المخالف وتصحيحه إذا قدم زوجها أى علمت حياته بعد البناء ميلا إلى صحة القصد وإلى الترجح بالدخول مع عدم علمه بحياته ، وعدم البناء عليه وإهماله إذا قدم قبل البناء كما هو أحد القولين . والفرض الأول فى كلامه فى مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله (تزوجت) لأنه إن كان المراد بالنكاح فى قوله (قبل نكاحها) العقد فقط فخلاف أصل المسألة ، وإن كان المراد به البناء فهو عين الفرض الثالث الذى فى قوله (وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان). إلا أن يقال إن معنى قوله (تزوجت) حلت للأزواج بحكم الحاكم . ثم رأيت فى الاعتصام مانصه (فى امرأة المفقود إذا قدم قبل نكاحها فهو أحق بها وإن كان بعد نكاحها الخ ماقال هنا ـ ثم قال فانه يقال : الحكم لها بالعدة من الأول إن كان قطعا للعصمة فلا حق له فيها ولو قدم قبل تزوجها ، أو ليس بقاطع للعصمة فكيف تباح لغيره وهى فى عصمة المفقود ؟). وبهذا تعلم أن قوله (تزوجت) التى استشكلناها ليست فى كتابه (الاعتصام) وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه

فقد اجتمع فى هـذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما ؛ كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره الا بعد بنائه بها ، فقد فاتت[1] بمقتضى فتوى عمر ومعاوية والحسن ، وروى مثله عن على رضى الله عنهم. ونظيرها فى مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم ، فالأول أولى بها قبل نكاحها، والثانى أولى بعد دخوله بها ، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان . وفى الحديث : « أيُّما امرأةٍ نُكحتْ بغير إذن مواليها فنكاحها باطلٌ باطلٌ باطلٌ[2]. فان دخل بها فلها المهرُ بما أصابَ منها » وعلى هذا يجري باب السهو فى الصلاة ، وباب الأنكحة الفاسدة فى تشعب مسائلها

(والثانى) أن عمدة مذهب مالك بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبارُ الجهل فى العبادات اعتبارَ النسيان على الجملة ، فعدّوا مَن خالف فى الأفعال أو الأقوال

---

(١) وفى الاعتصام : فقد بانت . ويرد عليه أنه إذا تحقق أن الذى لم يبن هو الأول فدخول الثانى بها دخول بزوج غيره وكيف يكون غلطه على زوج غيره مبيحا على الدوام ومصححا لعقده الذى لم يصادف محلا ومعطلا لعقد نكاح صحيح مجمع عليه مع أن الغلط يرفع عن الغالط الاثم والعقوبة لا إباحة زوج غيره ومنع زوجها عنها اه

(٢) أى فيفسخ النكاح لمخالفته للمشروع ، ويكون لها المهر . ويسقط الحد والعقوبة ، وصحح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر . ويبقى الكلام فى أن هذا إنما يكون من مسألتنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولى ، أما إذا حصل مع العلم بالركنية فلا يكون منها . فهل حكمه كذلك ؟ وإذا كان الحكم فى العلم كالحكم فى حال الجهل لاتكون المسألة مما يدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول المؤلف ، ولا تكون المسألة مبنية على هذه القاعدة بل لها مبنى آخر . وسيأتى فى فصل مراعاة الخلاف فى أواخر الكتاب ماينحو هذا النحو فى البناء بعد الوقوع ، ومراعاة الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحا ، فيثبت استحقاق الميراث مثلا ، إلى غير ذلك مماله علاقة بموضوعنا ، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة وموافقة . بل بنوه هناك على قاعدة أخرى

جهلا على حكم الناسى ، ولو كان المخالف فى الأفعال دون القصد مخالفاً على الاطلاق لعاملوه معاملة العامد ، كما يقوله ابن حبيب ومن وافقه ، وليس الأمر كذلك . فهذا واضح فى أن للقصد الموافق أثراً . وهو بيِّن فى الطهارات والصلاة والصيام[1] والحج وغير ذلك من العبادات . وكذلك فى كثير من العادات كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشربة وغيرها .

ولا يقال : إن هذا ينكسر فى الأمور المالية ، فانها تُضمن فى الجهل والعمد لأنا نقول الحكم فى التضمين فى الأموال آخَر ؛ لأن الخطأ فيها مساو للعمد فى ترتب الغرم فى إتلافها .

(والثالث) الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هذه الأمة ؛ ففى الكتاب : (وليس عليكم جناحٌ فيما أخطأتم به ولكن ما تعمَّدَت قلوبُكم) وقال : (ربَّنا لا تؤاخِذْنا إن نسينا أو أخطأنا) وفى الحديث : « قال قد فعلتُ » وقال : (لا يكلِّفُ اللهُ نفساً إلا وُسعَها) وفى الحديث . « رُفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استُكرِهوا عليه »[2] وهو معنى متفق عليه فى الجملة لا مخالف فيه . وإن اختلفوا فيما تعلق به رفع المؤاخذة ، هل ذلك مختص بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا ، فلم يختلفوا[3] أيضا أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح . فاذا كان كذلك ظهر أن كل واحد من الطرفين معتبر على الجملة ، ما لم يدل دليل من خارج على خلاف ذلك والله أعلم .

---

(١) عاملوا الجاهل بحرمة الشهر أو بحرمة الفطر معاملة الناسى ، فلا كفارة . وكذا كل ما ذكروه فى التأويل القريب هو من باب الجهل ، وعدوه كالناسى لا كفارة عليه . وكذا فى الأطعمة والأشربة لا حرمة فى تعاطى المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم ، كشارب الخمر معتقدا أنه جلاب مثلا ، وآكل المتنجس معتقدا طهارته لا شىء عليه . وعليك باستيفاء البحث فى الفروع

(٢) تقدم (ج ١ — ص ١٤٩)

(٣) أى بل أجمعوا على أنه لابد من نوع من المؤاخذة ، وهو مع اتفاقهم على رفع المؤاخذة فى الجملة يدل على اعتبار الطرفين

﴿ المسألة الخامسة ﴾

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذونا فيه على ضربين: « أحدهما » أن لايلزم عنه إضرار الغير « والثانى » أن يلزم عنه ذلك . وهذا الثانى ضربان : « أحدهما » أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار ؛ كالمرخص فى سلعته قصداً لطلب معاشه ، وصحبه قصد الإضرار بالغير . « والثانى » أن لايقصد إضراراً بأحد. وهو قسمان : « أحدهما » أن يكون الاضرار عاماً ؛ كتلقى السلع ، وبيع الحاضر للبادى ، والامتناع من بيع داره أو فدانه وقد اضطر اليه الناس لمسجد جامع أو غيره « والثانى » أن يكون خاصاً وهو نوعان : « أحدهما » أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر ، فهو محتاج الى فعله ؛ كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره ، أو يسبق الى شراء طعام أو ما يحتاج اليه أو الى صيد أو حطب أو ماء أو غيره ، عالماً أنه إذا حازه استضر غيره بعدمه ، ولو أخذ من يده استضر . « والثانى » أن لا يلحقه بذلك ضرر وهو على ثلاثة أنواع : « أحدها » مايكون أداؤه الى المفسدة قطعياً ، أعنى القطع العادى ؛ كحفر البئر خلف باب الدار فى الظلام ، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد ، وشبه ذلك . « والثانى » ما يكون أداؤه الى المفسدة نادراً ؛ كحفر البئر بموضع لايؤدى غالبا الى وقوع أحد فيه ، وأكل الأغذية التى غالبها [1] أن لا تضر أحدا ، وما أشبه ذلك . « والثالث » ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيراً لا نادرا وهو على وجهين : « أحدهما » أن يكون غالباً كبيع السلاح [2]

(١) أى وقد تضر بعض الناس ندورا . فاستعمال الشخص لها مع ندور الضرر سيأتى حكمه أنه باق على الاذن

(٢) الفرض أن يكون الضرر خاصا لا عاما وهل بيع السلاح من أهل الحرب يكون ضرره خاصا مع أن تلقى السلع ضرره عام؟ وكذا يقال فى بيع العنب ممن يصنعه خمرا ، وبيع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به : هل كل هذا من الخاص ؟ وسيأتى له مثله فى إعطاء المال للمحاربين وللكفار فى فداء الأسرى

من أهل الحرب ، والعنب من الخمار ، وما يغش به ممن شأنه الغش . ونحو ذلك .
« والثانى » أن يكون كثيراً لاغالبا ، كمسائل بيوع الآجال [١] فهذه ثمانية أقسام
(فأما الأول) فباق على أصله من الإذن ، ولا إشكال فيه ، ولا حاجة الى الاستدلال عليه ، لثبوت الدليل على الاذن ابتداء .

(وأما الثاني) فلا إشكال فى منع القصد إلى الاضرار من حيث هو إضرار ، لثبوت الدليل على أن لاضرر ولا ضرار فى الإسلام ؛ لكن يبقى النظر فى هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير : هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه ؟ أم يبقى على حكمه الأصلى من الإذن ، ويكون عليه إثم ما قصد ؟ هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة ، وهو جار على مسألة [٢] الصلاة فى الدار المغصوبة . ومع ذلك فيحتمل فى الاجتهاد تفصيلا :

وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل ، وانتقل إلى وجه آخر فى استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة ، حصل له ما أراد ؛ أولا . فإن كان كذلك فلا إشكال فى منعه منه ، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار ، فلينقل عنه ولا ضرر عليه ، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار . وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التى يستضر منها الغير ، فحق الجالب أو الدافع مقدم . وهو ممنوع من قصد الإضرار . ولا يقال إن هذا تكليف بمالا يطاق ، فإنه إنما كلف بنفى قصد الأضرار ، وهو داخل تحت الكسب ، لابنفى الاضرار بعينه .

(وأما الثالث) فلا يخلو أن يلزم من منعه الاضرار به بحيث لاينجبر [٣] ، أولا . فان لزم قدم حقه على الإطلاق ؛ على تنازع يضعف مدركه من مسألة الترس التى

---

(١) كمثاله الآتى فى بيع الجارية لزيد بن أرقم
(٢) مما كان فيه النهى لوصف منفك . ففى صحته خلاف
(٣) كفقد الحياة أوعضو من أعضائه وما ماثل ذلك

فرضها الأصوليون فيما إذا تترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل[1] أهل الاسلام. وان أمكن[2] انجبار الاضرار ورفعه جملة ، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب أو الدافع مما هم به ؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهى عن تلقى السلع ، وعن بيع الحاضر للبادى ، واتفاق السلف على تضمين الصناع مع أن الأصل فيهم الأمانة ، وقد زادوا فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره ، مما رضى أهله وما لا . وذلك يقضى بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص ، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة[3]

(وأما الرابع) فإن الموضع فى الجملة يحتمل نظرين : نظر من جهة إثبات الحظوظ ، ونظر من جهة اسقاطها . فإن اعتبرنا الحظوظ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وان استضر غيره بذلك ؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشارع مقصود . ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل ، وأبيح الدرهم بالدرهم الى أجل ، للحاجة الماسة للمقرض ، والتوسعة على العباد ؛ والرطب باليابس فى العرية ، للحاجة الماسة فى طريق المواساة . الى أشياء من ذلك كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع اليها . وإذا ثبت هذا فما سبق اليه الإنسان من

---

(١) وقد يقال إن الفرض أنه يلحقه ضرر لا ينجبر إذا منع من استعمال حقه . وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر . فالضرر إما أن يلحقه وحده وإما أن يلحق كثيرا من الناس، كبيع الحاضر للبادى أما مسألة الترس فيقول إنه يلزم من الأخذ بحقه وعدم قتله إستئصال أهل الاسلام ، يعنى هو وغيره من سائر المسلمين أو جميع الجيش على الاقل ، فالضرر لاحق به على كل حال . فلذلك قصر الضرر على الترس واستبق سائر المسلمين أو سائر الجيش ، فالفرق بين المسألتين واضح على هذا التصوير أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الاسلامى فى هذه الجهة مثلا فانه يتناسب مع الفرض

(٢) بأن يكون فى أمور مالية مثلا

(٣) أى مضرة لا تنجبر أما أصلها فهو الفرض

ذلك قد ثبت حقه فيه شرعا، بحوزه له دون غيره . وسبقه اليه لامخالفة فيه للشارع، فصح . و بذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعا إلا مع إسقاط السابق لحقه ، وذلك لا يلزمه ، بل قد يتعين عليه حق نفسه فى الضروريات ، فلا يكون له خيرة فى إسقاط حقه ، لأنه من حقه على بينة ، ومن حق غيره على ظن أو شك . وذلك فى دفع الضرر واضح ؛ وكذلك فى جلب المصلحة إن كان عدمها يضر به

وقد سئل الداودى : هل ترى لمن قدر أن يتخلص من غرم هذا الذى يسمى بالخراج الى السلطان أن يفعل ؟ قال : نعم ، ولا يحل له الا ذلك . قيل له : فإن وضعه السلطان على أهل بلدة وأخذهم بمال معلوم يردونه على أموالهم ، هل لمن قدر على الخلاص من ذلك أن يفعل ؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلد بتمام ما جعل عليهم . قال : ذلك له . قال : و يدل على ذلك قول مالك رضى الله عنه — فى الساعى يأخذ من غنم أحد الخلطاء شاة وليس فى جميعها[1] نصاب — : إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه ، لا يرجع من أخذت منه على أصحابه بشئ . قال ولست آخذ فى هذا بما روى عن سحنون ، لأن الظلم لا أسوة فيه ، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه فى ظلم مخافة أن يوضع الظلم على غيره . والله تعالى يقول : (إنما السبيل[2] على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق) هذا ما قال . ورأيت فى بعض المتقولات نحو هذا عن يحيى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه ، مع العلم بأنه يطرحه على غيره ، إذا كان المطروح جوراً بيناً . وذكر عبد الغنى فى المؤتلف والمختلف عن حماد بن أبى أيوب ، قال

---

(١) أى ليس فى مجموع غنم الخلطاء شاة ، بأن كان المجموع أقل من أربعين . وبذلك صح أنه مظلمة من باب الغصب

(٢) فقد حصر السبيل والمؤاخذة فى نفس الظالم أما غيره فلا سبيل عليه ، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للمظلوم فى حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حينئذ على غير الظالم

قلت لحماد بن أبي سليمان : إني أتكلم فترفع عني النوبة ، فإذا رفعت عني وضعت على غيري . فقال : إنما عليك أن تكلم فى نفسك ، فإذا رفعت عنك فلا تبالى على من وضعت .

ومن ذلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه الا بذلك ، وإعطاء المال للمحاربين ، وللكفار فى فداء الأسارى، ولمانعى الحاج حتى يؤدوا خراجا. كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المعصية . ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر ، أوقتل الكافر المسلم . بل قال عليه الصلاة والسلام : « وَدِدتُ أني أُقتَلُ فى سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل » الحديث [١] ولازم ذلك دخول قاتله النار ، وقول أحد ابنى آدم (إنى أُريدُ أنْ تَبوءَ بإثمي وإثمِكَ) بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة ، لأنها غير مقصودة للشارع فى شرع هذه الأحكام ، ولأن جانب الجالب والدافع أولى ، وقد تقدم الكلام على هذا قبل

فان قيل : هذا يشكل فى كثير من المسائل ، فان القاعدة المقررة أن « لاضرر ولا ضرار » وما تقدم واقع فيه الضرر ، فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل ويؤيد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر ، إما بعوض وإما مجانا ، مع أن صاحب الطعام محتاج اليه ، وقد أخذ من يده قهراً لما كان امساكه مؤدياً الى اضرار المضطر . وكذلك إخراج الامام الطعام من يد محتكره قهراً ، لما صار منعه مؤدياً لاضرار الغير ، وما أشبه ذلك

فالجواب أن هذا كله لا اشكال فيه . وذلك أن اضرار الغير فى المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود فى الإذن، وإنما الاذن لمجرد جلب الجالب دفع الدافع . وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الاذن . وأيضا فقد تعارض هنالك إضراران : إضرار صاحب اليد والملك ، وإضرار من لا يد له ولا ملك .

---

(١) رواه البخارى فى كتاب الايمان

والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك ، ولا يخالف فى هذا عند المزاحمة على الحقوق . والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الاضرار . وكيف ومن شأن الشارع أن ينهى عنه ؟ ألاترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الإضرار أثم وإن كان محتاجاً الى ما فعل . فهذا يدلك على أن الشارع لم يقصد الإضرار بل عن الإضرار نهى ، وهو الإضرار بصاحب اليد والملك .

وأما مسألة المضطر فهى شاهد لنا ؛ لأن المكره على الطعام ليس محتاجاً اليه بعينه حاجة يضر به عدمها ، وإلا فلو فرضته كذلك لم يصح إكراهه ، وهو عين مسألة النزاع ، وإنما يكره على البذل من لا يستضر به فافهمه . وأما المحتكر فانه خاطىء باحتكاره ، مرتكب للنهى ، مضر بالناس ؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لايستضر هو به . وأيضاً فهو من القسم الثالث الذى يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة . هذا كله مع اعتبار الحظوظ .

وإن لم نعتبرها فيتصور هنا وجهان :

« أحدهما » إسقاط الاستبداد والدخول فى المواساة على سواء ، وهو محمود جداً ، وقد فعل ذلك فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال عليه الصلاة والسلام: « إن الأشعريين إذا أرملوا فى الغزو أو قل طعامُ عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم فى ثوبٍ واحد ، ثم اقتسموه بينهم فى إناء واحد . فهم منى وأنا منهم » وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه ، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه أو غير ذلك ممن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوبا ، وأنه قائم فى خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد ، فهو على ذلك واحد منهم . فاذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجان لنفسه دون غيره ممن هو مثله ، بل ممن أمر بالقيام عليه ؛ كما أن الأب الشفيق لايقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده . فعلى هذا الترتيب كان

---

(١) (تقدم ج ٢ ــ ص ١٩٤)

الأشعريون رضى الله عنهم ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فهُم منى وأنا منهم » ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان فى هذا المعنى الإمام الأعظم ، وفى الشفقة الأب الأكبر ؛ إذا كان لايستبد بشىء دون أمته . وفى مسلم عن أبى سعيد قال : « بينما نحن فى سفرٍ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل على راحلةٍ له — قال — فجعل يصرف بصره يمينا وشمالا . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مَن كان معه فَضلُ ظهرٍ فليَعُد به على من لاظَهرَ له ، ومن كان معه فضلٌ مِن زادٍ فليَعُد به على من لا زاد له — قال — فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتى رأينا أنه لاحقّ لأحد منا فى فضل » وفى الحديث أيضاً « أن فى المال حقاً سوى الزكاة » . ومشروعية الزكاة والإقراض والعرية والمنحة وغير ذلك مؤكد لهذا المعنى . وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق ، وهو لايقتضى استبدادا . وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل ، ولا يكون موقعاً على نفسه ضررا ناجزاً ، وإنما هو متوقع أو قليل يحتمله فى دفع بعض الضرر عن غيره . وهو نظر مَن يعُدُّ المسلمين كلهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام : « المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيانِ المرصوصِ يشُدُّ بعضُه بعضاً » (١) وقوله : « المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى » (٢) وقوله : « المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه » (٣) وسائر مافى المعنى من الأحاديث ؛ إذ لا يكون شدّ المؤمن للمؤمن على التمام الا بهذا المعنى وأسبابه . وكذلك لايكونون كالجسد الواحد إلا اذا كان النفع وارداً

(١) رواه فى الجامع عن الشيخين والترمذى والنسائى عن أبى موسى وليس فيه لفظ (المرصوص)

(٢) أخرجه فى الجامع الصغير عن احمد ومسلم بلفظ (مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الخ)

(٣) كذلك ذكره فى الاحيا وقال عنه العراقى رواه الشيخان من حديث أنس (لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)

عليهم على السواء، كل أحد بما يليق به؛ كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قسمة عدل لايزيد ولا ينقص. فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج اليه أو أقل لخرج عن اعتداله. وأصل هذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض، وما أُمروا به من اجتماع الكلمة، والأخوة وترك الفرقة. وهو كثير. إذ لا يستقيم ذلك إلا بهذه الأشياء وأشباهها مما يرجع اليها.

« والوجه الثاني » الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ. وذلك أن يترك حظه لحظ غيره، اعتماداً على صحة اليقين، وإصابةً لعين التوكل، وتحملا للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله. وهو من محامد الأخلاق، وزكيات الأعمال. وهو ثابت من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن خُلقه المرضى. وقد كان عليه الصلاة والسلام « أجودَ الناس بالخير، وأجودَ ما كان في شهر رمضان، وكان إذا لقيه جبريل أجودَ بالخير من الريح المُرسَلة » وقالت له خديجة: « إنك تَحمل الكَلَّ وتُكسب المعدومَ وتُعين على نوائبِ الحقّ » وحمل اليه تسعون ألفَ درهم، فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها، فما ردّ سائلا حتى فرغ منه وجاءه رجل فسأله فقال: « ماعندى شيء. ولكن ابتعْ علىّ فإذا جاءنا شيء قضيناه » فقال له عمر: ما كلَّفك الله مالاً تقدر عليه. فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، فقال رجل من الأنصار: يارسول الله أنفق ولا تخف من ذى العرش إقلالا. فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم وعُرف البِشرُ في وجهه وقال: « بهذا أُمرتُ » ذكره الترمذى. وقال أنس: كان النبي صلى الله عليه وسلم لايدّخر شيئاً لغد. وهذا كثير.

وهكذا كان الصحابة. وقد علمت ماجاء في تفسير قوله تعالى: (ويُطعِمونَ الطَّعامَ عَلَى حُبِّهِ مِسكيناً ويتيماً وأسيراً) وما جاء في الصحيح في قوله: (ويُؤْثِرونَ على أَنْفُسِهِم ولو كان بهم خَصاصة) وما روى عن عائشة، وهو مذكور في باب الأسباب من كتاب الأحكام، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحظوظ

وهو ضربان : « إيثار بالملك » من المال ، وبالزوجة بفراقها لتحل للمؤثَر ، كما فى حديث المواخاة المذكور فى الصحيح . « وإيثار بالنفس » كما فى الصحيح(١) أن أبا طلحة ترّس على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتطلع ليرَى القوم ، فيقول له أبو طلحة : لاتُشْرِفْ يارسولَ الله يصيبك سهمٌ من سهام القوم . نحرى دون نحرك . ووقى بيده رسولَ الله صلى الله عليه فشَلَّت . وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام ؛ إذ كان فى غزوه أقرب الناس إلى العدوّ . ولقد فزع أهل المدينة ليلة فانطلق ناسٌ قِبلَ الصوت ، فتلقاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم راجعاً ، قد سبقهم إلى الصوت ، وقد استبرأ الخبرَ على فرس لأبى طلحة عرى والسيف فى عنقه وهو يقول : « لن تراعُوا » . وهذا فعلُ مَن آثر بنفسه . وحديث علىّ بن أبى طالب فى مبيته على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عزم الكفار على قتله مشهور . وفى المثل السائر : « والجود بالنفس أقصى غاية الجود » ومن الصوفية من يُعرِّف المحبة بأنها الإيثار . ويدل على ذلك قول امرأة العزيز فى يوسف عليه السلام : (أنا رَاودتُه عَن نفسِهِ وإنَّه لَمِن الصّادِقين) فآثرَتْه بالبراءة على نفسها .

قال النووى : أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفس ، بخلاف القربات فإن الحق فيها لله . وهذا مع ماقبله(٢) على مراتب ، والناس فى ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم فى الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام . وقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل من أبى بكر جميع ماله ، ومن عمر النصف ، وردّ أبا لبابة وكعب بن مالك الى الثلث . قال ابن العربى : لقصورهما عن درجتى أبى بكر وعمر . هذا ماقال .

وتحصل أن الإيثار هنا مبنى على إسقاط الحظوظ العاجلة ، فتحمّلُ المضرة اللاحقة بسبب ذلك لاعتب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعى . فان أخل بمقصد شرعى

---

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٠٨)

(٢) وهو الإيثار بالمال

فلا يعد ذلك إسقاطاً للحظ ولا هو محمود شرعاً . أما أنه ليس بمحمود شرعاً فلأن إسقاط الحظوظ إما لمجرد أمر الآمر ، وإما لأمر آخر ، أو لغير شىء . فكونه لغير شىء عبث لايقع من العقلاء . وكونه لأمر الآمر يضاد كونه مخلاً بمقصد شرعى ؛ لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الآمر . وإذا لم يكن كذلك فهو مخالف له ، ومخالفة أمر الآمر ضد الموافقة له . فثبت أنه لأمر ثالث ، وهو الحظ . وقد مر بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ . هذا تمام الكلام فى القسم الرابع؛ ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ

(وأما القسم الخامس) وهو أن لايلحق الجالب أو الدافع ضرر، ولكن أداؤه إلى المفسدة قطعى عادة، فله نظران : « نظر » من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً ، من غير قصد إضرار بأحد . فهذا من هذه الجهة جائز لامحظور فيه . « ونظر » من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه . فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الاضرار ؛ لأنه فى فعله إما فاعل لمباح صرف لايتعلق بفعله مقصد ضرورى ولا حاجى ولا تكميلى ؛ فلا قصد للشارع فى إيقاعه من حيث يوقع. وإما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة ، مع إمكان فعله على وجه لايلحق فيه مضرة ؛ وليس للشارع قصد فى وقوعه على الوجه الذى يلحق به الضرر دون الآخر

وعلى كلا التقديرين فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لابد فيه من أحد أمرين : إما تقصير[1] فى النظر المأمور به وذلك ممنوع ، وإما

(١) وذلك فى تقدير أنه فاعل لمأمور به. وقوله(وإما قصد إلى نفس الاضرار) وذلك يكون فى التقديرين محتملا . إلا أنه يقال : إن قصد الاضرار فى التقديرين خلاف فرض القسم الخامس ،كما صرح به قوله (فله نظران نظر الخ) وكما هو أصل المقسم فى اول المسألة حيث قال(والثانى ألا يقصد إضراراً الخ) وقد يجاب بأن قوله (وأما قصد) أى مظنة قصد فعومل بهذه المظنة وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح به فى قوله (فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الخ). إلا أنه يبقى الكلام فى

قصد إلى نفس الاضرار وهو ممنوع أيضاً ، فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل ، لـكن إذا فعله فيعد متعدياً بفعله، و يضمن ضمان المتعدى على الجملة، و ينظر فى الضمان بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة ، ولا يعد قاصداً له ألبتة ، إذا لم يتحقق قصده للتعدى . وعلى هذه القاعدة تجرى مسألة الصلاة فى الدار المغصوبة ، والذبح بالسكين المغصوبة ، وما لحق بهما من المسائل التى هى فى أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار الغير . ولأجل هذا(١) تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة(٢) والعمل الأصلى صحيحاً ؛ ويكون عاصياً بالطرف الآخر ، وضامناً إن كان ثَمَّ ضمان ، ولا تضاد فى الأحكام لتعدد جهاتها . ومن قال هنالك بالفساد يقول به هنا. وله فى النظر الفقهى مجال رحب يرجع ضابطه إلى هذا المعنى(٣) . هذا من جهة إثبات الحظوظ . ومعلوم أن أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هذا شأنه البتة

(وأما السادس) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الإذن ، لأن المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور فى انخرامها ، إذ لا توجد فى العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة ؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر فى مجارى

قوله (ولا يعد قاصداً له ألبتة) الذى معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد . ولعله يريد أنه يعامل معاملة المخطىء فى التضمين للمتلف وفى الدية . فعليك باستيفاء المبحث

(١) أى لوجود النظرين السالفين وأن أحدهما جائز لا محظور فيه و يمكن انفكاكه عن الآخر

(٢) نقل بعضهم هنا عن القرافى دعواه أن صحة العبادة وإجزاءها لا تستلزم الثواب عليها وقبولها عند المحققين . وقال إن الفقهاء قديما وحديثا على خلاف هذه الدعوى اه ولا يخفى عليك أن هذا الموضع ليس محل تحقيق هذا البحث وإنما محله المسألة الاولى فى الصحة والبطلان (ج — ١) فليراجع. على أنه تقدم للشاطبى هناك أنه تطلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب ، والبطلان بمعنى عدم رجائه ؛ كما إذا دخل الصلاة رياء أو نحوه فمع كونها لا تقضى لا ثواب عليها كما صرحوا به فى الفروع

(٣) الذى هو النظر الثانى ، وهو علمه بالضرر ومظنة أن يقصده ؛ وهو من هذا الوجه ممنوع والفعل مخالف مناقض لقصد الشارع وما ناقض الشريعة باطل

الشرع غلبة المصلحة ، ولم يعتبر ندور المفسدة ، إجراء للشرعيات مُجرى العاديات فى الوجود . ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة — مع معرفته بندور المضرة عن ذلك — تقصيراً فى النظر ، ولا قصداً إلى وقوع الضرر . فالعمل إذاً باق على أصل المشروعية .

والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها ؛ كالقضاء بالشهادة فى الدماء والأموال والفروج ، مع إمكان الكذب والوهم والغلط . و إباحة القصر فى المسافة المحدودة ، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف . ومنعه فى الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة[1] . وكذلك إعمال خبر الواحد[2] والاقيسة الجزئية فى التكاليف ، مع إمكان اخلافها والخطأ فيها من وجوه . لكن ذلك نادر فلم يعتبر ، واعتبرت المصلحة الغالبة . وهذا مقرر فى موضعه من هذا الكتاب

(وأما السابع) وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً فيحتمل الخلاف . أما أن الأصل الاباحة والاذن فظاهر ، كما تقدم فى السادس . وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظناً ، فهل يجرى الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين[3] ؟ أم لا لجواز تخلفهما وإن كان التخلف نادرا . ولكن اعتبار الظن هو الأرجح ؛ لأمور :

---

(١) أى فلما كان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة فى هذه الصنعة كما تقدم فى بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة لم يعتبر هذا النادر

(٢) أى فى الجزئيات ، كما قيد به فى الاقيسة ؛ كالعمل برواية فلان وهى تحتمل الخطأ والكذب الخ وكقياس النباش على السارق مثلا ، وهو قياس جزئى عمل به مع احتماله الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الأقيسة التى تتجاوز خمسة وعشرين . وقيد الجزئيات ضرورى فيهما ، لأن التعبد بأصل القياس وكذا برواية الآحاد من الأصول القطعية فى الدين . كما سبق له إشارة إلى ذلك

(٣) أى فى الوجه الخامس ، وهما التقصير فى النظر إلى المأمور به وقصد نفس الاضرار . وقوله (لجواز تخلفهما) إبداء فرق بينه وبين الخامس الذى قيل فيه إن أداءه للمفسدة قطعى عادة

أحدها أن الظن فى أبواب العمليات جار مجرى العلم ، فالظاهر جريانه هنا .

والثانى أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل [١] فى هذا القسم ؛ كقوله تعالى :(وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دونِ اللهِ فيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بغيْرِ عِلمٍ). فانهم قالوا : لتكُفَّنَّ عن سب آلهتنا ، أو لنسُبَّنَّ الٓهك ! فنزلت. وفى الصحيح [٢] « إن مِن أكبر الكبائر شتمَ الرجل والديه » قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال : « نعم ، يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه » وكان عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المنافقين ؛ لأنه ذريعة الى قول الكفار إن محمداً يقتل أصحابه . ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبى صلى الله عليه وسلم « راعِنَا ». مع قصدهم الحسن ، لاتخاذ اليهود لها ذريعة الى شتمه عليه الصلاة والسلام . وذلك كثير كله مبنى على حكم أصله [٣] وقد ألبس حكم ما هو ذريعة اليه

والثالث أنه داخل فى التعاون على الإثم والعدوان المنهى عنه . والحاصل من هذا القسم أن الظن بالمفسدة والضرر لايقوم مقام القصد اليه ، فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع ، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية ؛ إلا أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون ، منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل ؛ فان المتسبب لم يقصد إلا مصلحة نفسه . فان حمل محمل التعدى فمن جهة أنه مظنة للتقصير . وهو أخفض رتبة من القسم الخامس . ولذلك وقع الخلاف فيه.

---

(١) ظاهره أنه نوع منه، فلا يتم به الاستدلال عليه بتمامه . ولكن بالتأمل يرى أن هذا القسم كله ذريعة إلى مايظن جلبه مفسدة، ولعل غرضه أن ما نص عليه بالفعل من جزئياته فى الآيات والأحاديث داخل فيه ، فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياساً فيتم الدليل، ويظهر قوله (داخل فى هذا القسم)

(٢) أخرجه فى التيسير عن الستة إلا النسائى

(٣) من إذن أو خلافه كما فى مسألة السب المذكورة فى الحديث، فان أصله بدون المتذرع اليه ممنوع . فحكم الاصل المنع . والذريعة كذلك. بخلاف بقية الأمثلة فان الاصل مأذون فيه، ولكنه أخذ حكم ما ترتب عليه

هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد الى ذلك الشيء ، أم لا ؟ هذا نظر إثبات الحظوظ . وأما نظر إسقاطها فأصحابه في هذا القسم مثلهم في القسم الخامس ، بخلاف القسم السادس فانه لاقدرة للانسان على الانفكاك عنه عادة .

(وأما الثامن) وهو ما يكون أداؤه الى المفسدة كثيرا لا غالباً ولا نادرا فهو موضع نظر والتباس . والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن كمذهب الشافعي وغيره ، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان ، إذ ليس هنا الا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر ، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه ، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة

وأيضا فانه لايصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصرا ولا قاصدا كما في العلم والظن ؛ لأنه ليس حمله على القصد اليهما [1] أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما . واذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوى جداً ؛ إلا أن مالكا اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعا . وذلك أن القصد لاينضبط في نفسه؛ لأنه من الأمور الباطنة . لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة [2] ذلك . فكما اعتبرت المظنة [3] وإن صح التخلف ، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد . ولهذا أصل وهو حديث [4] أم ولد زيد بن أرقم

---

(١) أي إلى المفسدة — كالمعصية مثلا وإن لم يتضرر بها أحد، والاضرار أي للغير

(٢) توسع زائد عما بنى عليه الثامن ، وهو كثرة الوقوع . فقد اعتبر في هذا مظنة الكثرة أيضا وان لم تعرف الكثرة بالفعل

(٣) أي في السابع . وقوله (لأنها مجال للقصد) تعليل غير واضح ، لم يدفع حجة الأولين بأنه لايعدو أن يكون احتمالا لايبلغ علما ولا ظنا

(٤) هو حديث أم يونس ، قالت ما معناه أنها باعت ام ولد زيد جارية له بثمانمائة درهم الى العطاء وشرطت عليه انه اذا باعها لايبيعها الا لها ثم اشترتها منه قبل الاجل بستمائة . فاستفتت عائشة . فقالت بئس ماشريت — أي لوجود الشرط الذى يخالف عقد البيع من أنه لايبيعها الا لها — وبئسما اشتريت الخ ، وبالغت في

وأيضا فقد يشرع الحكم لعلة مع كون فواتها كثيراً ، كحد الخمر ، فإنه مشروع للزجر ، والازدجار به كثير لا غالب [١] ، فاعتبرنا الكثرة فى الحكم بما هو على خلاف الأصل . فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به و إيلامه ، كما ان الأصل فى مسألتنا الإذن . فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر ، وخرج عن الأصل هنا من الاباحة ، لحكمة سد الذريعة الى الممنوع

وأيضا فان هذا القسم مشارك لما قبله فى وقوع المفسدة بكثرة [٢] فكما اعتبرت فى المنع هناك فلتعتبر هنا كذلك

وأيضا فقد جاء فى هذا القسم من النصوص كثير : فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين [٣] وعن شرب النبيذ بعد ثلاث [٤] وعن الانتباذ فى الأوعية التى لا يعلم بتخمير النبيذ فيها . و بين عليه الصلاه والسلام أنه إنما نهى عن بعض

الزجر عن هذا . أى فكثيرا ما يكون القصد من هذا البيع التوصل الى دفع قليل كالستمائة فى كثير هو الثمانمائة ، و توسط الجارية حيلة ، والاجل له فرق المائتين . فهذا كثير أن يقصد ولكنه ليس غالبا . هذا غرضه ، ولكن ذلك بحسب زمانهم . أما اليوم فانه الغالب فى القصد قطعا

(١) قد لا يسلم

(٢) مجرد الاشتراك فى التعبير عنه بلفظ (كثرة) لا يفيد فى الاشتراك فى الحكم ، بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال ، وأما ذاك ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة . فهذا يشبه المغالطة فى الاستدلال

(٣) عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى أن ينبذ التمر والزبيب جميعا ، ونهى أن ينبذ الرطب والبسر جميعا) رواه الجماعة الا الترمذى (نيل الأوطار ج ٩)

(٤) ينظر فى جعل هذا من الكثير لا الغالب ؛ فالظاهر أن تأديته لمفسدة الاسكار غالبة لا سيما فى البلاد الحارة ، بل وبعد اثنين فيها ومن هذا يعلم أن قوله بعد (ووقوع المفسدة الخ) فى حيز المنع

ذلك لئلا يتخذ ذريعة ، فقال : « لو رخَّصتُ فى هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه[1] » يعنى أن النفوس لاتقف عند الحد المباح فى مثل هذا . ووقوع المفسدة فى هذه الأمور ليست بغالبة فى العادة وإن كثر وقوعها . وحرم[2] عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية ، وأن تسافر مع غير ذى محرم[3] ونهى عن بناء المساجد على القبور ، وعن الصلاة إليها[4] وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وقال : « إنكم اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم[5] » وحرّم نكاح مافوق الأربع لقوله تعالى :

---

(١) روى النسائى قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد عبد القيس حين قدموا عليه عن الدباء وعن النقير والمزفت والمزاد المجبوبة ، وقال (انتبذ فى سقائك وأوكه واشربه حلوا) قال بعضهم : ائذن لى يارسول الله فى مثل هذا . قال (اذا تجعلها مثل هذه) وأشار بيده يصف ذلك (راجع نيل الأوطار ج ٩)

(٢) بالتأمل فى هذه الأمثلة التى ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعا عاديا كقطع الرحم فى مسألة الجمع . وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذى محرم ، وكالخلوة بالاجنبية . وليس بلازم فى المفسدة خصوص الزنا ، بل يكفى فى التحريم ما يكون من مقدماته ، وهو مظنون فى غالب الناس فيطرد الباب . وكالبيع والسلف فالغالب فيه المفسدة ومثله هدية المديان . وعليك بالنظر فى الباقى فقد يسلم فى مثل الطيب للمحرم ، فالغالب أن مجرده لايكون سببا فى افساد الحج بالنكاح

(٣) روى أحمد : (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها ، فان ثالثهما الشيطان) وروى أيضا : (لايخلون رجل بامرأة لاتحل له فان ثالثهما الشيطان ، الا محرم) اه نيل الأوطار (ج ٦)
وروى الشيخان : (لايخلون رجل بامرأة الا ومعها ذو محرم ولاتسافر المرأة الا مع ذى محرم الخ) اه نيل الأوطار (ج ٥)

(٤) روى مسلم : (لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا عليها أو إليها) وقال ابن عباس : (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج) اه نيل الأوطار (ج ٤)

(٥) رواه ابن عدى . وقد روى ابن حبان هذه الجملة وجعل الخطاب فيها لجماعة الاناث (نيل الأوطار) .

(ذلك أدنى أن لاتعولوا) وحرمت خطبة المعتدة تصريحا ، ونكاحها . وحرم على المرأة فى عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعى النكاح ، وكذلك الطيب وعقد النكاح للمحرم . ونهى عن البيع والسلف ، وعن هدية المديان ، وعن ميراث القاتل ، وعن تقدم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين . وحرم صوم يوم عيد الفطر ، وندب إلى تعجيل الفطر وتأخير السحور ، إلى غير ذلك مما هو ذريعة ، وفى القصد إلى الاضرار والمفسدة فيه كثرة ، وليس بغالب ولا أكثرى[1] . والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم ، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة . فاذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع فى الشريعة ، بل هو أصل من أصولها ، راجع إلى ما هو مكمل إما لضرورى أو حاجى أو تحسينى ، ولعله يقرر فى كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى .

﴿ المسألة السادسة ﴾

كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار[2] .

والدليل على ذلك أوجه :

(أحدها) أن المصالح إما دينية أخروية ، و إما دنيوية . أما الدينية فلاسبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسبما تقدم ، وليس الكلام هنا فيها ، إذ لاينوب فيها أحد عن أحد ، وإنما النظر فى الدنيوية التى تصح النيابة فيها . فاذا فرضنا أنه مكلف بها فقد تعينت عليه ، وإذا تعينت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين ، فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلا .

---

(١) قد يكون الشىء أكثر فى الوقوع من مقابله ، ولكنه لايصل إلى أن يكون هو الغالب ومقابله نادر

(٢) يأتى له محترزه فى قوله (اللهم إلا أن تلحقه ضرورة فانه عند ذلك الخ) وفى الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه ، لأنه لايتحقق التكليف بمصالح نفسه إلا مع الاختيار فلم يفد أمرا زائدا على ما تضمنه التكليف ، لأنه أحد شروطه

(والثانى) أنه لو كان الغير مكلفا بها أيضاً لما كانت متعينة على هذا المكلف، ولا كان مطلوباً بها ألبتة ؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة ، وقد قام بها الغير بحكم التكليف ، فلزم أن لايكون هو مكلفا بها ، وقد فرضناه مكلفا بها على التعيين ، هذا خلف لايصح

(والثالث) أنه لو كان الغير مكلفا بها فاما على التعيين ، وإما على الكفاية وعلى كل تقدير فغير صحيح . أما كونه على التعيين فكما تقدم ، وأما على الكفاية فالفرض أنه على المكلف عيناً لا كفاية ، فيلزم أن يكون واجبا عليه عينا[(١)] ، غير واجب عليه عينا[(٢)] فى حالة واحدة . وهو محال

اللهم إلا أن تلحقه ضرورة ، فانه عند ذلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها ، فيجب على الغير القيام بها . ولذلك شرعت الزكاة، والصدقة ، والاقراض ، والتعاون ، وغسل الموتى ودفنهم ، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر فى مصالحهم ، وما أشبه ذلك من المصالح التى لايقدر المحتاج إليها على استجلابها ، والمفاسد التى لايقدر على استدفاعها . فعلى هذا يقال : كل من لم يكلف بمصالح نفسه فعلى غيره القيام بمصالحه ، بحيث لايلحق ذلك الغير ضرر ، فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيده كان سيده مطلوبا بالقيام بمصالحه ، والزوجة كذلك صيرها الشارع للزوج كالأسير تحت يده ، فهو قد ملك منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع ، والظاهرة من جهة القيام على ولده و بيته ، فكان مكلفا بالقيام عليها ، فقال الله تعالى : (الرِّجالُ قَوَّامونَ على النساءِ) الآية[(٣)]

---

(١) بالفرض الأصلى

(٢) بفرض أن الغير مكلف به كفاية ، الذى يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضا مكلفا به كفاية ؛ لأنه لايتأتى أن يكون الشىء الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعينا

(٣) لأنه يدخل فى قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) نفقات الزوجة غير المهر كما هو أحد التفسيرين، ولذلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة ، فكان من حقها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعى

﴿ المسألة السابعة ﴾

كل مكلف بمصالح غيره فلا يخلو أن يقدر مع ذلك على القيام بمصالح نفسه أو لا — أعنى المصالح الدنيوية المحتاج إليها —

فان كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه. والدليل على ذلك أنه إذا كان قادرا على الجميع ، وقد وقع عليه التكليف بذلك ، فالمصالح المطلوبة من ذلك التكليف حاصلة من جهة هذا المكلف ، فطلب تحصيلها من جهة غيره غير صحيح ؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل . وهو محال . وأيضاً فما تقدم[1] فى المسألة قبلها جار هنا . ومثال ذلك السيد ، والزوج ، والولد ، بالنسبة إلى الأمة أو العبد ، والزوجة ، والأولاد ؛ فانه لما كان قادرا على القيام بمصالحه ومصالح من تحت حكمه لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كلف به . فاذا فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره سقط عنه الطلب بها ويبقى النظر فى دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة ، ينظر فيه من جهة أخرى[2] لا تقدح فى هذا التقرير .

وإن لم يقدر على ذلك ألبتة أو قدر لكن مع مشقة معتبرة فى إسقاط التكليف ، فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة

فإن كانت خاصة سقطت ، وكانت مصالحه هى المقدمة ؛ لأن حقه مقدم على حق غيره شرعا ، كما تقدم فى القسم الرابع من المسألة الخامسة ؛ فإن معناه جار هنا على استقامة ، إلا إذا أسقط حظه فإن ذلك نظر آخر قد تبين أيضاً .

وإن كانت المصلحة عامة فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه ،

---

(١) أى من الأدلة الثلاثة ، كما أن هذا الدليل جار فى تلك المسألة أيضا بتغيير بسيط فى المقدمة الأولى ، فيقال : اذا كان قادرا على مصالح نفسه وقد وقع عليه التكليف بذلك الخ

(٢) كأن يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة . ويجرى فى الرقيق حكمه أيضا

على وجه لايخل بأصل مصالحهم ، ولا يوقعهم فى مفسدة تساوى تلك المصلحة أو تزيد عليها . وذلك أنه إما أن يقال للمكلف لابد لك من القيام بما يخصك وما يعم غيرك ، أو بما يخصك فقط ، أو بما يعم غيرك فقط . والأول لايصح ؛ فإنا قد فرضناه مما لايطاق ، أو مما فيه مشقة تسقط التكليف ، فليس بمكلف بهما معا أصلا . والثانى أيضاً لايصح ؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كما تقدم قبل هذا ، إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة فى نفسه ، فإنه لايكلف إلا بما يخصه على تنازع [1] فى المسألة ، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة ، فذلك واجب عليهم ، وإلا [2] لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة . وهو باطل بما تقدم من الأدلة [3] . واذا وجب عليهم تعين على هذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة ، وهو الثالث من الأقسام المفروضة

فصل

إذا تقرر أن هذا القسم الثالث متعين على من كلف به على أن يقوم الغير بمصالحه ، فالشرط فى قيامهم بمصالحه أن يقع من جهة لاتخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر .

وقد تعين ذلك فى زمان السلف الصالح ؛ إذ جعل الشرع فى الأموال ما يكون مُرصداً لمصالح المسلمين ، لايكون فيه حق لجهة معينة إلا لمطلق المصالح كيف اتفقت ، وهو « مال بيت المال » فيتعين لإقامة مصلحة هذا المكلف ذلك الوجه بعينه ،

(١) أى كما تقدم نظيره فى مسألة الترس ، وان كان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره

(٢) أى والانقل انه لايصح ، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الخاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة فى القيام بالعامة . لزم تقديم الخاصة على العامة باطلاق وبدون القيد المذكور وهو باطل

(٣) التى هى النهى عن تلق السلع . والاتفاق على تضمين الصناع ، الى غير ذلك

ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصا بمثل هذه الوجوه ، فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين ، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين ؛ إذ لو فرض على غير ذلك الوجه لكان فيه ضرر على القائم ، وضرر على المقوم لهم .

أما مضرة القائم فمن جهة لحاق المنة من القائمين إذا تعينوا فى القيام بأعيان المصالح ، والمنُّ يأباها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات . وقد اعتبر الشارع هذا المعنى فى مواضع كثيرة ؛ ولذلك شرطوا فى صحة الهبة وانعقادها القبول ، وقالت جماعة إذا وُهب الماء لعادم الماء للطهارة لم يلزمه قبوله وجاز له التيمم ، إلى غير ذلك . وأصله قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لاتُبطلوا صدقاتِكم بالمنِّ والأذى) فجعل المن من جملة مايبطل أجر الصدقة ، وما ذاك إلا لما فى المن من إيذاء المتصدق عليه . وهذا المعنى موجود على الجملة فى كل مافرض من هذا الباب . هذا وجه . ووجه ثان ما يلحقه من الظنون المتطرقة ، والتهمة اللاحقة ، عند القبول من المعين ؛ ولذلك لم يجز باتفاق للقاضى ولا لسائر الحكام أن يأخذوا من الخصمين أو من أحدهما أجرة على فصل الخصومة بينهما ، وامتنع قبول هدايا الناس للعمال ، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول الذى هو كبيرة من كبائر الذنوب

وأما مضرة الدافع فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التعيين ، وقد يتيسر له ذلك فى وقت دون وقت ، أو فى حال دون حال ، وبالنسبة الى شخص دون شخص ، ولاضابط فى ذلك يرجع اليه . ولأنها تصير بالنسبة الى المتكلف لها أُخَيَّة الجزية ، التى ليس لها أصل مشروع اذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال . هذا الى ما يلحق فى ذلك من مضادة أصل المصلحة التى طلب ذلك المكلف بإقامتها ؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة الى الميل لجهة المُبالِغ فى القيام بالمصلحة ، فيكون سبباً فى إبطال الحق و إحقاق الباطل ، وذلك ضد المصلحة . ولأجل الوجه الأول جاء فى القرآن نفى ذلك فى قوله تعالى : (وما أسألكم عليه من أجر) (قل ما سألتكم

مِن أجرٍ فهُو لـكمْ إن أجرِىَ إلا على الله) ، (قل ما أسألـكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) الى سائر ما فى هذا المعنى . وبالوجه الآخر[١] عُلِّل إجماع العلماء على المنع من أخذ الأجرة من الخصمين . وهذا كله فى غاية الظهور والله أعلم .

فصل

هذا كله فيما اذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومفسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره .

فان كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره فهى مسألة التُّرس وما أشبهها ، فيجرى فيها خلاف كما مر . ولـكن قاعدة « منع التكليف بما لا يطاق » شاهدة بأنه لا يكلف بمثل هذا ، وقاعدة « تقديم المصلحة العامة على الخاصة » شاهدة بالتكليف به فيتواردان على هذا المـكلف من جهتين ولا تناقض فيه ؛ فلأجل ذلك احتمل الموضع الخلاف .

وإن فرض فى هذا النوع اسقاط الحظوظ فقد يترجح جانب المصلحة العامة . ويدل عليه أمران : « أحدهما » قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها . فمثل هذا داخل تحت حكمها « والثانى » ما جاء فى خصوص الإيثار فى قصة[٢] أبى طلحة فى تتريسه على رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه ، وقوله : « نَحرِى دونَ نَحرِكَ » ووقايته

---

(١) وهو كونه ذريعة الى الميل الخ . وقد تقدم فى كلامه تعليل آخر لهذا وهو مايلحقه من الظنون والتهم فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معا ، وقد يقال ان الاجماع علته هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه ، والأول لا يقتضى هذا الاجماع . الا أن يقال ضمه اليه يقوى سند الاجماع

(٢) وظاهر أنها فى الموضوع ، وأنها مصلحة عامة فى مقابلة مصلحته الخاصة ، وحياة أبى طلحة حياة شخص ، وحياة الرسول حياة أمة

له حتى شَلت يده ، ولم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ و إيثارِ [1] النبى صلى الله عليه وسلم غيره على نفسه فى مبادرته للقاء العدو دون الناس ، حتى يكون متقى به . فهو إيثار راجع الى تحمل أعظم المشقات عن الغير . ووجه عموم المصلحة هنا فى مبادرته صلى الله عليه وسلم بنفسه ظاهر ؛ لأنه كان كالجُنة للمسلمين ؛ وفى قصة أبى طلحة أنه كان وقى بنفسه مَن يعم بقاؤه مصالح الدين وأهله ، وهو النبى صلى الله عليه وسلم ، وأما عدمه فتعم مفسدته الدين وأهله . والى هذا النحو مال أبو الحسن النورى حين تقدم الى السياف وقال : « أوثر أصحابى بحياة ساعة » فى القصة المشهورة .

وان كانت اخروية كالعبادات اللازمة عيناً ، والنواهى اللازم اجتنابها عينا ، فلا يخلو أن يكون دخوله فى القيام بهذه المصلحة مخلا بهذه الواجبات الدينية والنواهى الدينية قطعاً ، أولا

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها اذا كان الإخلال بها عن غير تقصير ؛ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق . ولا أظن هذا القسم واقعا ، لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع . ومثل هذا التزاحم فى العادات غير واقع .

وان لم يخل بها لكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعد خلافه كمالا ، فهذا من جهة المندوبات ، ولا تعارض المندوبات الواجبات ؛ كالخطرات فى ذلك الشغل العام

---

(١) انظر ماذا يقال فى هذا ؟ هل يقال إنها من الموضوع وإن مايتعلق به صلى الله عليه وسلم خاص فى مقابلة عام لأهل المدينة ؟ إذا قيل هذا فانه يتنافى مع ماتقدم فى قصة أبى طلحة ، أما المؤلف فوجه القصتين باختلاف الاعتبار : فجعل إيثاره عليه السلام لأهل المدينة من الموضوع حقيقة وأنه خاص فى مقابلة عام . وجعل إيثار أبى طلحة خاصا لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله . فعليك بالنظر فى الجمع

تخطر على قلبه وتعارضه ، حتى يحكم فيها بقلبه و ينظر فيها بحكم الغلبة [(١)] وقد نقل عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نحو هذا ، من تجهيز الجيش وهو فى الصلاة . ومن نحو هذا قوله عليه الصلاة والسلام: « إنى لأسمع بكاء الصبى » الحديث [(٢)] ؛

و إن لم يخل بها ولا أورثها نقصا بعد ولكن ذلك متوقع، فانه [(٣)] يحل محل مفاسد تدخل عليه، وعوارض تطرقه ، فهل يعد ذلك من قبيل المفسدة الواقعة فى الدين، أم لا ؟ كالعالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة ؛ وكذلك السلطان أو الوالى العدل الذى يصلح لاقامة تلك الوظائف ، والمجاهد اذا قعد عن الجهاد خوفا من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة ، وكان ذلك الترك مؤديا إلى الاخلال بهذه المصلحة العامة ، فالقول هنا بتقديم العموم أولى ؛ لأنه لاسبيل لتعطيل مصالح الخلق ألبتة ، فان إقامة الدين والدنيا لاتحصل إلا بذلك ، وقد فرضنا هذا الخائف مطالباً بها ، فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لايدخله فى تكليف مالا يطيقه أو ما يشق عليه ، والتعرض للفتن والمعاصى راجع الى اتباع هوى النفس خاصة ، لاسيما فى المنهيات ، لأنها مجرد ترك ، والترك لايزاحم الافعال فى تحصيله . والافعال انما يلزمه منها الواجب ، وهو يسير ، فلا ينحل عن عنقه رباط الاحتياط لنفسه ، وان كان لايقدر على القيام بذلك الا مع المعصية فليس بعذر ؛ لأنه أمر قد تعين عليه فلا يرفعه عنه مجرد متابعة الهوى ؛ اذ ليس من المشقات . كما أنه إذا وجبت

---

(١) فنظره فيها واشتغاله بها حتى يبت فيها رأيا وهو فى الصلاة لم يكن باختياره بل غلب عليه الفكر فى المصلحة العامة . وهو فى الحديث جولان الفكر فى حالة الأم حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ١٤٤)

(٣) أى فان التوقع والترقب لحصول مفاسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل : أى فالمقام فى ذاته لما يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفاسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل ، بل يتوقع له ذلك . وقد لايحصل التوقع ولا الحصول بالفعل ، بل يسلم منهما . أى والتوقع احتمال قوى ؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل ؟ أم لا ؟

عليه الصلاة أو الجهاد عينا أو الزكاة فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذلك وان فرض أنه يقع به ، بل يؤمر بجهاد نفسه فى الجميع

فان قيل : كيف هذا ؟ وقد علم أنه لايسلم من ذلك ، فصار كالمتسبب لنفسه فى الهلكة ، فالوجه أنه لاسبيل له الى دخوله فيما فيه هلاكه

فالجواب أنه لو كان كذلك — وقد تعين عليه القيام بذلك العام — لجاز فى مثله مما تعين عليه من الواجبات ، وذلك باطل باتفاق . نعم قد يقال : إذا كان فى دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد فهذا أمر خارج عن المسألة ، فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة ، لا من جهة أنه قد كان ساقطا عنه بسبب الخوف . وانما حاصل هذا أنه وقع فى مخالفة أسقطت عدالته ، فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال

وأما إن فرض أن عدم إقامته لايخل بالمصلحة العامة ، لوجود غيره مثلا ممن يقوم بها ، فهو موضع نظر: قد يرجح جانب السلامة من العارض ، وقد يرجح جانب المصلحة العامة ، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء فلا ينحتم عليه طلب ، وبين من له قوة فى اقامة المصلحة وغناء ليس لغيره — وان كان لغيره غناء أيضا — فينحتم أو يترجح الطلب . والضابط فى ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة ، فما رجح منها غلب ، وان استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء ، قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية

فصل

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها فى جانب عظم المصلحة ، وهو مما ينبغى أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها . ولذلك مثال واقع :

حكى عياض فى المدارك أن عضد الدولة فنا خسرو الديلمى بعث إلى أبى بكر ابن مجاهد والقاضى ابن الطيب ، ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة . فلما وصل كتابه إليهما قال الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه : هؤلاء قوم كفرة فسقة ، لأن الديلم

كانوا روافض لايحل لنا أن نطأ بساطهم ، ولبس غرض الملك من هذا إلا أن يقال ان مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم . ولو كان خالصا لله لنهضت . قال القاضى ابن الطيب فقلت لهم : كذا قال المحاسب وفلان ومن فى عصرهم : « إن المأمون فاسق لايحضر مجلسه » حتى ساق أحمدَ بنَ حنبل إلى طرَسوس وجرى عليه ما عرف ، ولو ناظروه لكفوه عن هذا الأمر ، وتبين له ما هم عليه بالحجة . وأنت أيضا أيها الشيخ تسلك سبيلهم ، حتى يجرى على الفقهاء ما جرى على احمد ، ويقولوا بخلق القرآن ونفى الرؤية . وها أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : « إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج » إلى آخر الحكاية . فمثل هذا إذا اتفق يلغى فى جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفاسد ، فلا يكون لها اعتبار . وهو نوع من أنواع الجزئيات التى يعود اعتبارها على الكلى بالاخلال والفساد ، وقد مر بيانه فى أوائل هذا الكتاب والحمد لله

﴿ المسألة الثامنة ﴾

التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلف فى الدخول تحتها ثلاثة أحوال :

(أحدها) أن يقصد بها مافهم من مقصد الشارع فى شرعها . فهذا لاإشكال فيه ، ولكن ينبغى أن لايخليه من قصد التعبد ؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد ، إذ ليست بعقلية ، حسبما تقرر فى موضعه [1] ، وإنما هى تابعة لمقصود التعبد . فإذا اعتبر صار أمكن فى التحقق بالعبودية ، وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف ؛ فكَمْ ممن فَهِم المصلحة فلم يَلوِ على غيرها فغاب عن أمر الآمر بها ! وهى غفلة تفوت خيرات كثيرة ، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد .

وأيضاً فإن المصالح لايقوم دليل على انحصارها فيما ظهر ، إلا دليل ناص على الحصر ، وما أقلَّه إذا نظر فى مسلك العلة النصى [2] ! إذ يقلّ فى كلام الشارع

---

(١) مسألة الحسن والقبح فى كتب الأصول وتقدم للمؤلف فيه كلام فى جملة مواضع

(٢) لأنه الدليل الذى يؤخذ به فى ذلك

أن يقول مثلا : « لم أشرع هذا الحُكم إلا لهذه الحِكم » . فإذا لم يثبت الحصر ، أو ثبت فى موضع ما ولم يطرد ، كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ماهو مقصود أيضاً من شرع الحكم ، فنقص عن كمال غيره

(والثانى) أن يقصد بها ماعسى أن يقصده الشارع ، مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه . وهذا أكمل من الأول ؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد ، والقصدُ إليه فى التعبد ؛ فإن الذى يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا ، ثم عمل لذلك القصد ، فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة ، غافلا عن امتثال الأمر فيها ، فيشبه مَن عملها مِن غير ورود أمر [١] ، والعامل على هذا الوجه عمله عاديّ فيفوت قصد التعبد ؛ وقد يستفزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق ، أو الوجاهة عنده ، أو نيل شيء من الدنيا ، أو غير ذلك من المقاصد المزدية بالأجر ؛ وقد يعمل هنالك لمجرد حظه ، فلا يكمل [٢] أجره كمال من يقصد التعبد

(والثالث) أن يقصد مجرد امتثال الأمر ، فَهِم قصد المصلحة أو لم يفهم . فهذا أكمل وأسلم .

أما كونه أكمل فلأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ، ومملوكا ملبياً ، إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر . وأيضاً فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلا ، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض ، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل ، فصار مؤتمراً فى تلبيته التى لم يقيدها ببعض المصالح دون بعض .

وأما كونه أسلم فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية ، واقف على مركز الخدمة ، فإن عرض له قصد غير الله ردّه قصد التعبد ، بل لايدخل عليه

(١) بل بمجرد هواه . وهذا مذموم ، فيكون فعل ما يشبه المذموم

(٢) تقدم أن من يأخذ فى السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه ، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملا لمجرد الحظ . ولكنه لا يخلو من الأجر ، لأنه لم يأخذه على أنه أمر عادى بمجرد الهوى الذى هو الحظ المذموم

فى الأكثر ، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئا ولا يقدر على شىء ؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح ، فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم ، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً ؛ فربما داخله شىء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه . وأيضاً فإن حظه هنا ممحوٌّ من جهته ، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهى . والعملُ على الحظوظ طريق الى دخول الدواخل ، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها . ولهذا بسطٌ فى كتاب الأحكام . وبالله التوفيق

﴿ المسألة التاسعة ﴾

كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال . وأما ما كان من حق العبد فى نفسه فله فيه الخيرة .

أما حقوق الله تعالى فالدلائل على أنها غير ساقطة ، ولا ترجع لاختيار المكلف كثيرة . وأعلاها الاستقراء التام فى موارد الشريعة ومصادرها ؛ كالطهارة على أنواعها ، والصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، الذى أعلاه الجهاد (١) ، وما يتعلق بذلك من الكفارات والمعاملات ، والأكل والشرب واللباس ، وغير ذلك من العبادات والعادات التى ثبت فيها حق الله تعالى أو حق الغير من العباد ؛ وكذلك الجنايات كلها على هذا الوزان جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها ألبتة . فلو طمع أحد فى أن يسقط طهارة للصلاة أىّ طهارة كانت ، أو صلاة من الصلوات المفروضات ، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذلك ، لم يكن له ذلك ، وبقى مطلوباً بها أبداً حتى يتفصى عن عهدتها . وكذلك لو حاول استحلال مأكول حى مثلا من غير ذكاة ، أو اباحة ماحرم

---

(١) لأنه نهى عن المنكر ، بل عن أنكر المنكرات ، وتغيير له باليد ، فان الجهاد شرع لتكون كلمة الله هى العليا ، فمن وقف فى طريق ذلك حق على المسلمين حربه حتى يذعن ويترك العناد

الشارع من ذلك ، أو استحلال نكاح بغير ولى أو صداق ، أو الربا أو سائر البيوع الفاسدة ، أو إسقاط حد الزنى أو الخمر أو الحرابة ، أو الأخذ بالغرم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه ، وأشباه ذلك ، لم يصح شىء منه . وهو ظاهر جداً فى مجموع الشريعة ، حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى اسقاط حق الله .

فلأجل ذلك لايعترض هذا بأن يقال مثلا : إن حق العبد ثابت له فى حياته وكمال جسمه وعقله و بقاء ماله فى يده ، فإذا أسقط ذلك بأن سلط يد الغير عليه فإما أن يقال بجواز ذلك له أو لا ؛ فإن قلت « لا » وهو الفقه كان نقضاً لما أصّلت ؛ لأنه حقه . فإذا أسقطه اقتضى ماتقدم أنه مخير فى اسقاطه ، والفقه يقتضى أن ليس له ذلك . وإن قلت « نعم » خالفت الشرع ؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه ، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه ، ولا مالاً من ماله ، فقد قال تعالى : (ولا تقتلوا أنفُسَكم إن اللهَ كان بِكُمْ رَحِيما) ثم توعد عليه . وقال : (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) الآية ! وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه ، وحرم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة ، فما ظنك بتفويته جملة ؟ وحجر على مبذر المال ، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال . فهذا كله دليل على أن ما هو حق للعبد لايلزم أن تكون له فيه الخيرة

لأنا نجيب بأن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى فى العباد ، لا من حقوق العباد . وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك . فاذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذى[1] به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد اسقاطه

اللهم إلا أن يبتلى المكلف بشىء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه ، وفات بسبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه ، فهنالك يتمحض حق العبد ، إذ

(١) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلا

إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه ، فله الخيرة فيمن تعدى عليه ، لأنه قد صار حقا مستوفى فى الغير كدين من الديون ، فان شاء استوفاه ، وإن شاء تركه . وتركه هو الأولى ابقاء على الكلى؛ قال الله تعالى :(وَلَمَنْ صَبَرَ وغفَرَ إنَّ ذلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الأُمُور). وقال : (فمن عفا وأصلحَ فأجرُهُ على الله) وذلك أن القصاص والدية إنما هى جبر لما فات المجنى عليه من مصالح نفسه أو جسده ، فان حق الله قد فات ولا جبر له . وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه كالأمراض إذا كان التطبب غير واجب ودفع الظالم عنك غير واجب[1] على تفصيل فى ذلك مذكور فى الفقهيات . وأما المال فجار على ذلك الأسلوب ، فانه إذا تعين الحق للعبد فله إسقاطه ، وقد قال تعالى:(وإن كان ذو عُسرةٍ فنَظِرةٌ إلى مَيسَرَة ، وأن تَصدَّقوا خيرٌ لكم إن كنتم تعلمون) بخلاف ما إذا كان فى يده فأراد التصرف فيه وإتلافه فى غير مقصد شرعى يبيحه الشارع ، فلا . وكذلك سائر ما كان من هذا الباب . وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فمن حق الله تعالى ، لأنه تشريع مبتدأ ، وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد فليس لهم فيها تحكم ؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح تحلل به أو تحرم . فهو مجرد تعدٍّ فيما ليس لغير الله نصيب ، فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة .

فان قيل : فقد تقدم أيضا أن كل حق للعبد لا بد فيه من تعلق حق الله به ، فلا شىء من حقوق العباد الا وفيه لله حق ، فيقتضى أن ليس للعبد اسقاطه ، فلا يبقى بعد هذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيرا ، فقسم العبد اذاً ذاهب ، ولم يبق الا قسم واحد

فالجواب أن هذا القسم الواحد هو المنقسم ؛ لأن ماهو حق للعبد انما ثبت كونه حقاً له باثبات الشرع ذلك له ، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل . وقد

---

(١) ينظر ليطبق على ماذكره قبل ؛ حتى لايعد مخالفا له

تقدم[١] هذا المعنى مبسوطا فى هذا الكتاب . واذا كان كذلك فمن هنا ثبت للعبد حق ولله حق

فأما ما هو لله صرفا [٢] فلا مقال فيه للعبد

وأما ماهو للعبد فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك ، لامن جهة أنه مستقل بالاختيار . وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة ، ويكفيك من ذلك اختياره فى أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له ، وفى أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق ، فله إسقاطها وله الاعتياض منها والتصرف فيما بيده من غير حجر عليه ، إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات . وإنما الشأن كله فى فهم الفرق بين ما هو حق لله ، وما هو حق للعباد . وقد تقدمت الاشارة اليه فى آخر النوع الثالث من هذا الكتاب . والحمد لله

﴿ المسألة العاشرة ﴾

التحيل بوجه سائغ مشروع فى الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر ، بحيث لايسقط أو لاينقلب إلا مع تلك الواسطة ، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود ، مع العلم بكونها لم تشرع له — فكأن التحيل

---

(١) أى فى المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع ، والفصل الذى بعدها فى تقسيم الافعال إلى ثلاثة أقسام . فقوله بعد (فى آخر النوع الثالث) غير ظاهر

(٢) أى أو كان حقه تعالى مغلبا . وقوله (وما هو للعبد) أى ما كان حقه فيه مغلبا ، كحق المدبر ألا يباع مثلا ، وكالأمور المالية ، وغيرها مما ذكر فى هذه المسألة قبل هذا وما ذكره هنا . فكل هذا حق العبد فيه مغلب ، فله إسقاطه . وعلى هذا يفهم قوله (تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة) أى وإن كان فيه حق لله ولكنه غلب حق العبد ، فاجتمع كلام المؤلف أولا وآخرا ، وقوله (فى أنواع المتناولات) أى لا فى جنسها ، فليس له أن يمتنع عن الأكل أو الشرب أو اللباس أو المسكن وما أشبه ذلك . لأن هذا من حق الله ومن الضروريات التى بها إقامة الحياة

مشتمل على مقدمتين : « إحداهما » قلب أحكام الأفعال بعضها الى بعض فى ظاهر الأمر ، « والأخرى » جعل الأفعال المقصود بها فى الشرع معان وسائل الى قلب تلك الاحكام — هل[1] يصح شرعاً القصد اليه والعمل على وفقه ؟ أم لا ؟

وهو محل يجب الاعتناء به . وقبل النظر فى الصحة أو عدمها لا بد من شرح هذا الاحتيال .

وذلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء ، إما مطلقا من غير قيد ولا ترتيب على سبب ؛ كما أوجب الصلاة والصيام والحج وأشباه ذلك ، وحرم الزنى والربا والقتل ونحوها ؛ وأوجب أيضا أشياء مرتبة على أسباب ، وحرم أخر كذلك ؛ كايجاب الزكاة والكفارات والوفاء بالنذور والشفعة للشريك ، وكتحريم المطلقة والانتفاع بالمغصوب أو المسروق ، وما أشبه ذلك . فاذا تسبب المكلف فى اسقاط ذلك الوجوب عن نفسه ، أو فى اباحة ذلك المحرم عليه ، بوجه من وجوه التسبب حتى يصير ذلك الواجب غير واجب فى الظاهر ، أو المحرم حلالا فى الظاهر أيضا ، فهذا التسبب يسمى «حيلة» و«تحيلاً » ؛ كما لو دخل وقت الصلاة عليه فى الحضر فإنها تجب عليه أربعا ، فأراد أن يتسبب فى اسقاطها كلها بشرب خمر أو دواء مُسْبِت ، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه ، أو قصرها فأنشأ سفراً ليقصر الصلاة . وكذلك من أظله شهر رمضان فسافر ليأكل ، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه بوجه من وجوه الإتلاف كى لا يجب عليه الحج ، وكما لو أراد وطء جارية الغير فغصبها وزعم أنها ماتت فقضى عليه بقيمتها فوطئها بذلك ، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها فقضى الحاكم بذلك ثم وطئها ، أو أراد بيع عشرة دراهم نقداً بعشرين الى أجل فجعل العشرة ثمناً لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين الى أجل ، أو أراد قتل فلان فوضع له فى طريقه سبباً مُجهِزاً كإشراع الرمح وحفر البئر ونحو ذلك ، وكالفرار من وجوب الزكاة

(١) الجملة الاستفهامية خبر عن قوله (التحيل بوجه الخ)

بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقه أو تفريق مجتمعه . وهكذا سائر الأمثلة فى تحليل الحرام ، واسقاط الواجب . ومثله جار فى تحريم الحلال ؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرة لتحرم عليه. أواثبات حق لايثبت ؛ كالوصية للوارث فى قالب الإقرار بالدين . وعلى الجملة فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً الى أحكام أخر ، بفعل صحيح الظاهر لغو فى الباطن ، كانت الأحكام من خطاب التكليف ، أو من خطاب الوضع .

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

الحيل فى الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة فى الجملة (١) . والدليل على ذلك مالا ينحصر من الكتاب والسنة ، لكن فى خصوصات (٢) يفهم من مجموعها منعها والنهى عنها على القطع .

﴿ فمن الكتاب ﴾ ماوصف الله به المنافقين فى قوله تعالى : (ومِنَ الناسِ مَن يقولُ آمنّا باللهِ وباليومِ الآخِرِ) إلى آخر الآيات فذمهم وتوعدهم وشنع عليهم . وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام احرازاً لدمائهم وأموالهم ، لا لما قصد له فى الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبى . وبهذا المعنى كانوا فى الدرك الأسفل من النار . وقيل فيهم إنهم يخادعون الله والذين آمنوا . وقالوا عن أنفسهم (إنما نحنُ مُستهزِئون) لأنهم تحيلوا بملابسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة . وقال تعالى فى المُرائين بأعمالهم : (كالَّذِى يُنفقُ مالَه رِئاء الناس ولا يؤمنُ باللهِ واليومِ الآخِرِ فمثلهُ كمثَلِ صَفْوانٍ عليهِ تُرابٌ) الآية ! وقال :

(١) سيأتى فى الفصل التالى للمسألة الثانية عشرة أن بعض مايصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحا مشروعا . فلذا قال (فى الجملة)

(٢) سيأتى له حديث (لاترتكبوا) وهو عام . فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلا مستقلا كافيا للعموم

(والذين يُنفقونَ أموالَهم رِئَاءَ الناسِ ولا يؤمنون باللهِ ولا باليومِ الآخر) وقال : (يُراؤُن الناسَ ولا يَذْكرونَ اللهَ إلاَّ قَليلاَ) فذم وتوعد[١] ؛ لأنه إظهار للطاعة لقصد دنيوى[٢] يتوصل بها إليه ، وقال تعالى فى أصحاب الجنة : (إنَّا بَلوْناهم كما بلَونا أصحابَ الجنة — الآية ! الى قوله : فأصبَحَتْ كالصَّريم) لمَّا احتالوا على إمساك حق المساكين بأن قصَدُوا الصِّرام فى غير وقت إتيانهم[٣] ، عذبهم الله تعالى بإهلاك مالهم ، وقال : (ولقد علِمتم الذين اعتَدَوْا منكم فى السَّبْت) الآية وأشباهها ؛ لأنهم احتالوا للاصطياد فى السبت بصورة[٤] الاصطياد فى غيره ، وقال تعالى : (وإذا طَلَّقتم النساءفَبَلَغْنَ أجَلَهُنَّ فأمسِكوهنَّ بمعروفٍ أوسَرِّحوهن بمعروفٍ ، ولاتُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً— الى قوله: وَلاَ تَتَّخِذُوا آياتِ اللهِ هُزُوًا)وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارَّتها ، بأن يطلقها ، ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدة ، ثم يرتجعها ، ثم يطلقهاحتى‌تشارف انقضاءالعدة،

---

(١) التوعد فى الآية الثانية اما بناء على عطف (والذين) على لفظ (الكافرين) قبله ، أو على أنه مبتدأ وقوله بعد (فساء قرينا) توعد بأن الشيطان يكون قرينه فى النار فيتلاعنان

(٢) فى أيات المنافقين المقدمتان السابقتان موجودتان ففيها قلب الاحكام من عدم عصمة دمائهم وأموالهم إلى عصمتها ، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختيارا لما قصدوا اليهمن‌الاحراز المذكور.أما فى آيات‌الرياءفتوجدمقدمة جعل الافعال المقصود بها فى الشرع معنى وسيلة لغيره ولكن ما هو الحكم الذى أسقطوه أو قلبوه ؟ تأمل

(٣) كأنه كان فى شرعهم أن من لايحضر الجذاذ يسقط حقه ، فاحتالوا بهذه الحيلة لسقوط حق المساكين

(٤) بأن حفروا حياضا وأشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج ، فلا تقدرعلى الخروج لبعد العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الأحد وكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت فنى الحقيقة اصطيادها يوم السبت، فى صورة أنه فى يوم الأحد . وكان ذلك فى زمن داود عليه السلام

وهكذا لا يرتجعها لغرض له فيها سوى الإضرار بها ، وقد جاء فى قوله تعالى :(وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فى ذلك ان أرادوا اصلاحا ـ الى قوله : الطَّلاقُ مَرّتان) ان الطلاق كان فى أول الاسلام الى غير عدد ، فكان الرجل يرتجع المرأة قبل أن تنقضى عدتها ، ثم يطلقها ، ثم يرتجعها كذلك قصداً فنزلت : (الطلاقُ مرّتان) . ونزل مع ذلك : (ولا يحلُّ لكم أن تأخذوا مما آتيتموهُنَّ شيئاً) الآية ! فيمن كان يضارُّ المرأة حتى تفتدى منه ، وهذه كلها حيل على بلوغ غرض[1] لم يشرع ذلك الحكم لأجله ، وقال تعالى :(مِنْ بَعْدِ وصيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ ، غيْرَ مُضارٍّ) يعنى بالورثة ، بأن يوصى بأكثر من الثلث أو يوصى لوارث احتيالا على حرمان بعض الورثة ، وقال تعالى (ولا تأكلُوها إسرافاً وبِدَارًا[2] أنْ يكْبَرُوا) وقوله تعالى (ولا تعضُلوهنَّ لتذْهَبوا ببعض ما آتيتموهُن) الآية ! إلى غير ذلك من الآيات فى هذا المعنى

﴿ ومن الأحاديث ﴾ : قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتفرِّق ولا يفرَّق بين مُجْتمعٍ خَشْيَةَ الصَّدقة[3] » فهذا نهى عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله ، وقال[4]: « لا ترْتكبوا ما ارتكبتِ اليهودُ والنصارى يستحِلُّون محَارِمَ اللهِ بأدْنَى الحيل » وقال[5] : « مَنْ أدخل فرساً بين فرسين وقد أمن[6] أن تُسْبق فهو قِمارٌ » وقال[7] : « قاتلَ اللهُ اليهودَ حُرِّمَتْ عليهم الشحومُ فجمَلوها[8]

(١) أى من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائغ أو غير سائغ

(٢) أى بناء على أنهما مفعولان لأجله

(٣) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)

(٤) ينظر تخريجه

(٥) تقدم (ج ١ ص ٢٧٥)

(٦) أى فهو عالم بأن الرهان على مسابقة ومع ذلك يدخل فى صورة أن الأمر محتمل كما هو الشأن فى عمل المسابقة

(٧) تقدم (ج ١ ص ٢٨٩)

(٨) أذابوها فصارت فى صورة غير صورة الشحم ، ولم يأكلوها هى بل أخذوا أثمانها فانتفعوا بها

وباعوها وأكلوا أثمانها[١] » ، وقال: « لَيشربن ناسٌ من أُمتى الخمرَ يُسمّونها بغير اسمها ، يُعزَفُ على رؤُسهم بالمعازف والمُغنّيات ، يَخسِفُ[٢] الله بهم الأرضَ ويَجعلُ منهم القِرَدَة والخنازير » ويروى موقوفا على ابن عباس ومرفوعا : « يأتى على الناسِ زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياء بخمسةِ أشياء : يستَحِلون الخمرَ بأسماء يُسمُّونها بها ، والسُّحتَ بالهدية ، والقتلَ بالرهبة ، والزنى بالنكاح ، والربا بالبيع[٣] » ، وقال : « إذا ضنَّ الناسُ بالدينارِ والدّرهم[٤] ، وتبايَعوا بالعِينَة ، واتَّبعوا أذنابَ البقر ، وتركوا الجهادَ فى سبيلِ الله ، أنزلَ اللهُ بهم بلاء فلا يرفعُه حتى يُراجِعوا دينَهم[٥] » ، وقال : « لعنَ اللهُ المحلِّلَ والمحلَّلَ له[٦] » وقال : « لعنَ اللهُ الرَّاشِىَ والمُرْتشى[٧] » ونهى عن هدية المديان فقال : « إذَا أقرضَ

---

(١) رواه ابن ماجه وابن حبان والطبرانى فى الكبير والبيهقى وإسناده حسن .

(٢) انظره مع ما تقرر من أمن أمته صلى الله عليه وسلم من المسخ والخسف ويكفى أنه موقوف ، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستئناس وضمه إلى القوى فيقوى . وقد ورد فى المصابيح عن أنس فى شأن البصرة (أنه يكون بها خسف وقذف ورجم ومسخ إلى قردة وخنازير . وقد أوصاه صلى الله عليه وسلم أن يكون بضواحيها لا فى داخلها وأسواقها) فعليك باستكمال المقام . ومعروف أنهم يقولون ان الامن فيما عدا ما بين يدى الساعة ، فالتوفيق ميسور

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٩٠)

(٤) أى بخلوا بانفاقهما فى سبيل الله وقوله (وتبايعوا بالعينة) فسرت بأن تبيع الشىء بثمن لأجل ثم تشتريه نقدا بثمن أقل ، فآلت المسألة الى نقد عاجل قليل فى نقد آجل كثير ، وهو الربا بعينه ، وذلك هو الواقع فى قصة زيد بن أرقم .

(٥) رواه احمد بهذا اللفظ

(٦) (تقدم ج ١ — ص ٢٧٦)

(٧) رواه فى الجامع الصغير بروايتين الاولى (لعن الله الراشى والمرتشى فى الحكم) عن احمد والترمذى والحاكم عن أبى هريرة قال شارحه العزيزى قال

أحدُكم قرضاً فأهدَى اليه أو حملَه على الدابة ، فلا يَرْكبْها ولا يقبلْها إلا أن يكونَ جرَى بينَه و بينَه قَبْلَ ذلك[1] » وقال : « القاتلُ لايَرِثُ[2] » وجعل هدايا الأمراء غلولا ، ونهى[3] عن البيع والسلف ،[4] وقالت عائشة[5]: أبلغنى زيد بنَ أرقم أنه قد أبطل جِهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لم يَتُبْ . والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة كلها دائرة على أن التحيل فى قلب الأحكام ظاهراً غير جائز .

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين

الشيخ : حديث صحيح ــ وقال المناوى فى شرحه للجامع الصغير : ورواه الطبرانى فى الكبير عن أم سلمة قال قال الهيثمى ورجاله ثقات وقال المنذرى اسناده حسن . قال الترمذى : وفى الباب عن ابن عمر وعائشة . قال ابن حجر : وعبد الرحمن بن عوف وثوبان اه

أقول وهذه الرواية رواها صاحب التيسير وقال اخرجه أبو داود عن ابن عمرو والترمذى عنه وعن أبى هريرة . قال مصححه قال فى المنتقى فى حديث ابن عمرو أخرجه الخمسة الا النسائى اه وقال الترمذى حسن صحيح

والراواية الثانية (لعن الله الراشى والمرتشى والرائش الذى يمشى بينهما) رواه احمد عن ثوبان قال المناوى وكذا الطبرانى والبزار عن ثوبان قال المنذرى : فيه أبو الخطاب لايعرف . والهيثمى : فيه ابو الخطاب مجهول اه وبه يعرف أن جزم السخاوى بصحة سنده مجازفة اه

(١) رواه فى الجامع الصغير بلفظ (إذا أقرض أحدكم أخاه قرضا فاهدى اليه طبقا فلا يقبله ، أو حمله على دابته فلا يركبها إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك) عن سعيد بن منصور فى سننه وابن ماجه والبيهقى عن أنس قال العزيزى وهو حديث صحيح

(٢) تقدم (ج ٢ ــ ص ٣٠٥)

(٣) لأنه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل إذ أن اقتران البيع بالسلف يجعل الثمن أقل من ثمن المثل ، فى مقابلة القرض الذى لا يكون إلا لله

(٤) تقدم (ج ١ ــ ص ٢٧٦)

(٥) تقدم (ج ١ ص ٢٩٦)

﴿المسألة الثانية عشرة[١]﴾

لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك ، لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين . فإذا كان الأمر فى ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال . وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع ؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها ، وإنما قصد بها أمور أخر هى معانيها ، وهى المصالح التى شرعت لأجلها . فالذى عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله ، والرجوع إليه ، وإفراده بالتعظيم والاجلال ، ومطابقة القلب للجوارح فى الطاعة والانقياد ؛ فاذا عمل بذلك على قصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من دفع أو نفع ، كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله لا لغير ذلك ، أو المصلى رئاء الناس ليُحمد على ذلك أو ينال به رتبة فى الدنيا ، فهذا العمل ليس من المشروع فى شىء ؛ لأن المصلحة التى شرع لأجلها لم تحصل ، بل المقصود به ضد تلك المصلحة .

وعلى هذا نقول فى الزكاة مثلا : إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشح ومصلحة إرفاق المساكين ، وإحياء النفوس المعرّضة للتلف ؛ فمن وهب فى آخر الحول ماله هروبا[٢] من وجوب الزكاة عليه ، ثم إذا كان فى حول آخر أو قبل ذلك استوهبه ، فهذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له ، ورفع لمصلحة إرفاق المساكين . فمعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هى الهبة التى ندب الشرع إليها ؛ لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له ، وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً ،

---

(١) تفصيل واف لما أجمل فى المسألة قبلها

(٢) سيأتى له بلفظ (هربا) وهو الصحيح لغة

وجلب لمودته وموآلفته ، وهذه الهبة على الضد من ذلك . ولو كانت على المشروع من التمليك الحقيقى لكان ذلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة ، ورفعاً لرذيلة الشح ، فلم يكن هروبا عن أداء الزكاة . فتأمل [١] كيف كان القصد المشروع فى العمل لايهدم قصداً شرعيا ، والقصد غير الشرعى هادم للقصد الشرعى !

ومثله أن الفدية شرعت للزوجة هرباً من أن لايقيما حدود الله فى زوجيتهما، فأبيح للمرأة أن تشترى عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها ، خوفا من الوقوع فى المحظور . فهذه بذلت مالها طلبا لصلاح الحال بينها و بين زوجها ، وهو التسريح باحسان ، وهو مقصد شرعى مطابق للمصلحة ، لافساد فيه حالا ولا مآلا ؛ فاذا أضرّ بها لتفتدى منه فقد عمل هو بغير المشروع حين أضرّ بها لغير موجب ، مع القدرة [٢] على الوصول الى الفراق من غير إضرار ، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحا بإحسان ، ولا خوفاً من أن لا يقيما حدود الله ؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزا لها من جهة الاضطرار والخروج من الاضرار ، وصار غير جائز له إذ وضع على غير المشروع .

وكذلك نقول : إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية فى الجملة ، وعلى مصلحة جزئية فى كل مسألة على الخصوص . أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم فى خاصته . وأما الكلية فهى أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع فى جميع حركاته وأقواله واعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها ، حتى يرتاض بلجام الشرع . وقد مر بيان هذا فيما تقدم. فاذا صار المكلف فى كل مسألة عنت له يتبع رُخَص [٣] المذاهب ، وكل قول وافق فيها

---

(١) فالهبة المشروعة لاتنافى قصد الشارع من الزكاة ، وهو رفع الشح ، والارفاق بالناس ، والاحسان اليهم . أما الهبة الصورية كالصورة التى فرضها فانها تنافى قصد الشارع فى رفع الشح عن النفوس والاحسان الى عباده

(٢) لأن ذلك فى يده دائما

(٣) فى موضوعنا هى الحيل فى تلك المذاهب

هواه ، فقد خلع ربقة التقوى ، وتمادى فى متابعة الهوى ، ونقض ما أبرمه الشارع[1] وأخر ما قدمه . وأمثال ذلك كثيرة .

فصل

فإذا ثبت لهذا فالحيل التى تقدم إبطالها وذمها والنهى عنها ماهدم أصلا شرعيا وناقض مصلحة شرعية . فان فرضنا أن الحيلة لاتهدم أصلا شرعيا ، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها ، فغير داخلة فى النهى ولا هى باطلة . ومرجع الأمر فيها الى أنها على ثلاثة أقسام .

« أحدها » لاخلاف فى بطلانه ؛ كحيل المنافقين والمرائين .

« والثانى » لاخلاف فى جوازه ؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراها عليها ، فإن نسبة التحيل بها فى إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها ، كنسبة[2] التحيل بكلمة الاسلام فى احراز الدم بالقصد الأول كذلك ؛ إلا أن هذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لامفسدة فيها بإطلاق ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، بخلاف الأول فانه غير مأذون فيه ، لكونه مفسدة أخروية[3] بإطلاق . والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة فى الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق ؛ إذ لايصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة . فمعلوم أن مايخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع فكان باطلا . ومن هنا جاء فى دم النفاق وأهله ما جاء ، وهكذا سائر ما يجرى مجراه ، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع .

(١) أى ولم يكن داخلا مع سائر المكلفين تحت القانون العام المعين فى هذا التكليف

(٢) أى فى أن كلا منهما نطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناها توصلا الى غرض دنيوى

(٣) لما تقدم انه استهزاء ومخادعة لله ولرسوله ، لادنيوية ؛ لان فى ذلك مصلحة المنافق الدنيوية من إحراز دمه وماله . لكنها اذا عارضت المصلحة الأخروية أهملت وكانت باطلة

« وأما الثالث » فهو محل الإشكال والغموض ، وفيه اضطربت أنظار النظار ، من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعى لحاقه بالقسم الأول أو الثانى ، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له ، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التى وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه . فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه ، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة فالتحيل جائز ، أو مخالف فالتحيل ممنوع . ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحيل فى بعض المسائل مقرٌّ بأنه خالف فى ذلك قصد الشارع ، بل إنما أجازه بناء على تحرى قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز الذى علم قصد الشارع اليه ؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علما أو ظناً لاتصدر من عوام المسلمين ، فضلا عن أئمة الهدى وعلماء الدين ، نفعنا الله بهم ، كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولِما وضع فى الأحكام من المصالح . ولابد من بيان هذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر صحتها . وبالله التوفيق .

(فمن ذلك) نكاح المحلِّل فانه تحيل إلى رجوع الزوجة الى مطلقها الأول ، بحيلة توافق فى الظاهر قول الله تبارك وتعالى : (فإن طلَّقَها فلا تحِلُّ له مِن بعدُ حتى تنكِحَ زوْجاً غيرَه) فقد نكحت المرأة هذا المحلل ، فكان رجوعها الى الأول بعد تطليق الثانى موافقا . ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده ، بل هى أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ، حتى تذُوقِى عُسَيْلَته ويذوقَ عُسَيْلتك »(١) ظاهر أن المقصود فى النكاح الثانى ذوق العسيلة ، وقد حصل فى المحلل . ولو كان قصد التحليل معتبراً فى فساد هذا النكاح لبينّه عليه الصلاة والسلام ، ولأن كونه حيلة لايمنعه ، وإلا لزم ذلك فى كل حيلة ؛ كالنطق بكلمة الكفر للإكراه ، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق . فاذا ثبت هذا وكان موافقا للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع .

(١) رواه فى منتقى الأخبار عن الجماعة (ج ٧)

وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة ، فمصلحة هذا النكاح ظاهرة ؛ لأنه قد قصد فيه الاصلاح بين الزوجين ، إذ كان تسبباً فى التآلف بينهما على وجه صحيح؛ ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد الى البقاء المؤبد ، لأن هذا هو التضييق الذى تأباه الشريعة ، ولأجله شرع الطلاق ، وهو كنكاح النصارى ؛ وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين ، من غير قصد الى الرغبة فى بقاء عصمة المنكوحة ، وأجازوا نكاح المسافر فى بلدة لاقصد له إلا قضاء الوطر زمان الاقامة بها، الى غير ذلك .

وأيضا لايلزم إذا شرعت القاعدة الكلية لمصلحة أن توجد المصلحة فى كل فرد من أفرادها عيناً ، حسبما تقدم ؛ كما فى نكاح حل اليمين ، والقائل : إن تزوجتُ فلانة فهى طالق ، على رأى مالك فيهما وفى نكاح المسافر وغير ذلك .

هذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا . وأما تقرير الدليل على المنع فأظهر ، فلا نطول بذكره . وأقرب تقرير فيه ما ذكره عبد الوهاب فى شرح الرسالة ، فاليك النظر فيه .

(ومن ذلك) مسائل بيوع الآجال ؛ فان فيها التحيل الى بيع درهم نقداً بدرهمين الى أجل ، لكن بعقدين كل واحد منهما مقصود فى نفسه ؛ وإن كان الأول ذريعة فالثانى غير مانع ، لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة ، فتحرِّى المكلف تلك الوجوه غير قادح ، والا كان قادحا فى جميع الوجوه المشروعة . واذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد وانما مقصوده الثانى ، فالأول اذاً منزل منزلة الوسائل ، والوسائل مقصودة شرعا من حيث هى وسائل ، وهذا منها ، فان جازت الوسائل من حيث هى وسائل فليجز ما نحن فيه ، وان منع ما نحن فيه فلتمنع الوسائل على الإطلاق ، لكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل ، فكذلك هنا لا يمنع إلا بدليل .

بل هنا ما يدل على صحة التوسل فى مسألتنا وصحة قصد الشارع اليه ، فى

قوله عليه الصلاة والسلام [١] : « بِع الجمع بالدراهم ، ثم ابتَع بالدراهم جَنيباً [٢] » فالقصد ببيع الجمع بالدراهم ، التوسل الى حصول الجنيب بالجمع ، لكن على وجه مباح . ولا فرق فى القصد بين حصول ذلك مع عاقد واحد وعاقدين ، إذ لم يفصل النبى عليه الصلاة والسلام .

وقول القائل [٣] إن هذا مبنى على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا ؛ فان الذرائع على ثلاثة أقسام : « منها » مايسَدُّ باتفاق ؛ كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى ، وكسب أبوى الرجل إذا كان مؤديا إلى سب أبوى الساب ، فإنه عُد فى الحديث سبّا من السابّ لأبوى نفسه ، وحفرِ الآبار فى طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها ، و إلقاء السم فى الأطعمة والأشربة التى يعلم تناول المسلمين لها . « ومنها » مالا يُسدّ باتفاق ؛ كما إذا أحب الانسان أن يشترى بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه ، فيتحيل ببيع متاعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده ، بل كسائر التجارات ، فإن مقصودها الذى أبيحت له إنما يرجع إلى التحيل فى بذل دراهم فى السلعة ليأخذ أكثر منها . « ومنها » ماهو مختلف فيه . ومسألتنا من هذا القسم فلم نخرج عن حكمه بعدُ ، والمنازعة باقية فيه .

وهذه جملة مما يمكن أن يقال فى الاستدلال على جواز التحيل فى المسألة . وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة فطالعها فى مواضعها [٤] . وإنما قصد هنا هذا التقرير الغريب [٥] ، لقلة الاطلاع عليه من كتب أهله ، إذ كتب

(١) رواه فى منتقى الأخبار عن البخارى . قال شارحه الشوكانى : وأخرجه أيضا مسلم

(٢) الجمع الخلط من التمر . والجنيب نوع جيد من التمر . والحديث مشهور فى باب الربا فى البخارى ومسلم والموطأ وغيرها

(٣) أى المانع

(٤) فى كتاب أعلام الموقعين بسط عظيم فى هذا الموضع

(٥) لعل الأصل: (للغريب) يعنى فى مقابلة الشهير الذى للمانعين

الحنفية كالمعدومة الوجود فى بلاد المغرب ، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب ، ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه ، من غير اطلاع على مأخذه ، فيورث ذلك حزازة فى الاعتقاد فى الأئمة ، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم فى الدين ، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه . وقد وجد هذا كثيراً . ولنكتف بهذين المثالين ، فهما من أشهر المسائل فى باب الحيل ، ويقاس على النظر فيهما النظر فيما سواهما

فصل

هذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً . وقد مر منها فيما تقدم تفريعاً على المسائل المقررة كثير ، وسيأتى منه مسائل أخر تفريعاً أيضا . ولكن لابد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان ، وتعرّف بتمام المقصود فيه بحول الله

فإن للقائل أن يقول : إن ماتقدم من المسائل فى هذا الكتاب مبنى على المعرفة بمقصود الشارع ؛ فبماذا يعرف ماهو مقصود له مما ليس بمقصود له ؟

والجواب أن النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلى ثلاثة أقسام

(أحدها) أن يقال : إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا مايعرفنا به ، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامى ، مجرداً [1] عن تتبع المعانى التى يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوى ، إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال ، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح ، وإن وقعت

---

(١) فالمعانى والحكم والأسرار والمصالح التى تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة مالم تدل عليها الألفاظ بوضعها اللغوى لايعول عليها فى هذا النظر ، ولا تعتبر من مقاصد الشارع

فى بعض (١) فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف ألبتة ؛ ويبالغ فى هذا حتى يمنع القول بالقياس، ويؤكده ماجاء فى ذم الرأى والقياس . وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا ، وهو رأى « الظاهرية » الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع فى الظواهر والنصوص . ولعله يشار اليه فى كتاب القياس ان شاء الله ، فإن القول به بإطلاق أخذ فى طرفٍ تَشهدُ الشريعة بأنه ليس على اطلاقه كما قالوا

(والثانى) فى الطرف الآخر من هذا ، إلا أنه ضربان : « الأول » دعوى أن مقصد الشارع ليس فى هذه الظواهر ولا ما يفهم منها ، وإنما المقصود أمر آخر وراءه. ويطرد هذا فى جميع الشريعة ، حتى لا يبقى فى ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع . وهذا رأى كل قاصد لإبطال الشريعة ، وهم « الباطنية » فانهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح فى النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر اليه على زعمهم . ومآل هذا الرأى الى الكفر والعياذ بالله . والأولى أن لا يلتفت الى قول هؤلاء ، فلننزل عنه الى قسم آخر يقرب من موازنة الأول ، وهو « الضرب الثانى » بأن يقال : إن مقصود الشارع الالتفات الى معانى الألفاظ (٢) ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الاطلاق ، فان خالف النص المعنى النظرى اطّرح وقدم المعنى النظرى . وهو إما بناء

(١) أى فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولامعروف سرها . فالنسل مثلا فى النكاح ماوجه كونه مقصودا للشارع ؟ وهكذا . وقوله (ويبالغ فى ذلك حتى يمنع القول بالقياس) منع القول بالقياس مبنى على هذا بناء ظاهرا، سواء أجرى على عدم مراعاة المصالح رأسا أو على أنها ان وقعت فى البعض فسرها غير معروف . لأنه لايتأتى القياس على كلا القولين فقوله (ويبالغ) أى يؤكد صحة ما يقول فيلزم عليه عدم القول بالقياس ، ويلتزم هذا اللازم

(٢) لعل الأصل (الى المعانى النظرية) ليتسق الكلام مع مايليه ، وليكون هذا مقابلا للنظر الأول. أما على هذه النسخة فانه لايوافق ما بعده ، ولا يكون مقابلا للأول

على وجوب مراعاة المصالح على الاطلاق ، أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعانى النظرية . وهورأى « المتعمقين فى القياس » المقدمين له على النصوص . وهذا فى طرف آخر من القسم الأول.

(والثالث) أن يقال باعتبار الأمرين جميعا ، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ، ولا بالعكس ؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهو الذى أمّه أكثر « العلماء الراسخين » ، فعليه الاعتماد فى الضابط الذى به يعرف مقصد الشارع . فنقول — وبالله التوفيق — إنه يعرف من جهات :

﴿ إحداها ﴾ مجرد الأمر والنهى الابتدائى التصريحى ؛ فان الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل ، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع. وكذلك النهى معلوم أنه مقتض لنفى الفعل أو الكف عنه ، فعدم وقوعه مقصود له ، وإيقاعه مخالف لمقصوده ، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده . فهذا وجه ظاهر عام ، لمن اعتبر مجرد الأمر والنهى من غير نظر إلى علة ، ولمن اعتبر العلل والمصالح وهو الأصل الشرعى

وإنما قيد بالابتدائى تحرزاً من الأمر أو النهى الذى قصد به غيره ؛ كقوله تعالى : (فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا البيع) ، فان النهى عن البيع ليس نهيا مبتدأ ، بل هو تأكيد للأمر بالسعى ، فهو من النهى المقصود بالقصد الثانى ، فالبيع ليس منهيا عنه بالقصد الأول ، كما نهى عن الربى والزنى مثلا ، بل لأجل تعطيل السعى عند الاشتغال به . وما شأنه هذا ففى فهم قصد الشارع من مجرده نظر واختلاف ، منشؤه [1] من أصل المسألة المترجمة « بالصلاة فى الدار المغصوبة ».

وإنما قيد بالتصريحى تحرزاً من الأمر أو النهى الضمنى الذى ليس بمصرح

(١) فأصل البيع مباح ، ولكنه اقترن به وصف باعتبار الزمان ، وهو أنه يكون معطلا عن السعى الى الجمعة الذى هو واجب ، وهو وصف منفك فيأتى فيه الخلاف

به ؛ كالنهى عن أضداد المأمور به الذى تضمنه الأمر ، والأمر الذى تضمنه النهى عن الشيء ، فان النهى والأمر ههنا إن قيل بهما فهما بالقصد الثانى لا بالقصد الأول ؛ إذ مجراها عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهى المصرح به. فأما إن قيل بالنفى[1] فالأمر أوضح فى عدم القصد. وكذلك الأمر بما لايتم المأمور الا به ، المذكور فى مسألة « مالايتم الواجب الا به » فدلالة الأمر والنهى فى هذا على مقصود الشارع متنازع فيه ، فليس داخلا فيما نحن فيه . ولذلك قيد الأمر والنهى بالتصريحى

﴿والثانية﴾ اعتبار علل الأمر والنهى ، ولماذا أمر بهذا الفعل ؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر ؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا . فان كانت معلومة اتبعت ، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهى من القصد أو عدمه ، كالنكاح لمصلحة التناسل ، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه ، والحدود لمصلحة الازدجار.. وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة فى أصول الفقه ، فاذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه ، ومن التسبب أو عدمه[2] . وان كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا ، إلا أن التوقف هنا وجهان من النظر:

« أحدهما» أن لا نتعدى المنصوص عليه فى ذلك الحكم المعين أو السبب المعين ؛ لأن التعدى مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل ، وضلال على غير سبيل. ولا يصح الحكم على زيد بما وضع حكما على عمرو ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أولا ، لأنا اذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكما عليه ، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع ، فالتوقف هنا لعدم الدليل

---

(١) كما هو رأى الامام والغزالى ،وهو المختار ،يقولون ليس الأمر بالشيء هو النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا . والأول رأى القاضى ومن تابعه

(٢) أى فى الأحكام الوضعية . وما قبله فى الاحكام التكليفية ، كما يرشد اليه تمثيله للقسمين ، وما يأتى بعد أيضا

« والثانى » أن الأصل فى الأحكام الموضوعة شرعا أن لايتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدى ؛ لأن عدم نصبه دليلا على التعدى دليل على عدم التعدى ، اذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا ، ووضع له مسلكا؛ ومسالك العلة معروفة ، وقد خُبِر بها محل الحكم فلم توجد له علة يشهد لها مسالك من المسالك ، فصح أن التعدى لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع

فهذان مسلكان كلاهما متجه فى الموضع ، الا أن « الأول » يقتضى التوقف من غير جزم بأن التعدى المفروض غير مراد ، ويقتضى هذا إمكان أنه مراد ، فيبقى الناظر باحثا حتى يجد مخلصا ، آذ يمكن أن يكون مقصودَ الشارع ، ويمكن أن لايكون مقصودا له . « والثانى » يقتضى جزم القضية بأنه غير مراد ، فينبنى عليه نفى التعدى من غير توقف ، ويحكم به علما أو ظنا بأنه غير مقصود له ؛ إذ لو كان مقصودا لنصب عليه دليلا . ولمّالم نجد ذلك دل على أنه غير مقصود . فإن أتى ما يوضح خلاف المعتقد رجع اليه ، كالمجتهد يجزم القضية فى الحكم ثم يطلع بعد على دليل ينسخ جزمه الى خلافه

فإن قيل : فهما مسلكان متعارضان ؛ لأن أحدهما يقتضى التوقف ، والآخر لايقتضيه . وهما فى النظر سواء [1] ، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما ، فلا يبقى إلا التوقف وحده ، فكيف يتجهان معاً ؟

فالجواب أنهما « قد يتعارضان » عند المجتهد فى بعض المسائل فيجب التوقف؛ لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر ، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين . « وقد لايتعارضان » بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد فى وقتين أو مسألتين ، فيقوى عنده مسلك التوقف فى مسألة ، ومسلك النفى فى

---

(١) أى وحينئذ فلا ينبنى عليهما حكم ، ولا يكون لها ثمرة ؛ لأنهما متعارضان مع التساوى ، فلا يتأتى ترجيح ، فيسقطان . فكيف يتأتى الانتفاع بهما والعمل بمقتضاهما ؟

مسألة أخرى ، فلا تعارض على الإطلاق

وأيضاً فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات ، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد ، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعانى ، والعكسُ في البابين قليل . ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق ، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك ؛ وامتنَع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما ، ومَنع من إخراج القيم في الزكاة ، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات ، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضى الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما ماثله . وغَلَّب في باب العادات المعنى ، فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذى قال فيه إنه تسعة أعشار العلم ، إلى مايتبع ذلك . وقد مر[1] الكلام في هذا والدليل عليه . وإذا ثبت هـذا فمسلك النفى متمكن في العبادات ، ومسلك التوقف متمكن في العادات .

وقد يمكن أن تراعى المعانى في باب العبادات ، وقد ظهر منه شيء فيجرى الباقى عليه ، وهى طريقة « الحنفية » ؛ والتعبدات في باب العادات ، وقد ظهر منه شيء فيجرى الباقى عليه ، وهى طريقة « الظاهرية » ولـكن العمدة ماتقدم . وقاعدة النفى الأصلى والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة

﴿والجهة الثالثة﴾ أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة .

مثال ذلك النكاح ؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ، ويليه طلب السكن ، والازدواج ، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية ؛ من الاستمتاع بالحلال ، والنظر إلى ماخلق الله من المحاسن في النساء ، والتجمل بمال المرأة ، أو

---

(١) في المسألة الثامنة عشرة (الأصل في العبادات التعبد ، وفي العادات الالتفات الى المعانى)

قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته ، والتحفظ من الوقوع فى المحظور من شهوة الفرج ونظر العين ، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد ، وما أشبه ذلك . فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح ؛ فمنه منصوص عليه أو مشار اليه ، ومنه ماعلم بدليل آخر ومسلك استقرىء من ذلك المنصوص . وذلك أن مانص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلى ، ومقو لحكمته ، ومستدع لطلبه وإدامته ، ومستجلب لتوالى التراحم والتواصل والتعاطف ، الذى يحصل به مقصد الشارع الأصلى من التناسل . فاستدللنا بذلك [1] على أن كل مالم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً ؛ كما روى من فعل عمر بن الخطاب فى نكاح أم كلثوم بنت علىّ بن أبى طالب ، طلبا لشرف النسب ، ومواصلة أرفع البيوتات ، وما أشبه ذلك. فلا شك أن النكاح لمثل هذه المقاصد سائغ ، وأن قصد التسبب له حسن

وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق ، من حيث كان مآلها إلى ضد المواصلة والسكن والموافقة ؛ كما إذا نكحها ليحلّها لمن طلقها ثلاثا ، فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التى جعلها الشارع مستدامة الى انقطاع الحياة من غير شرط ؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق ، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا السبيل . وهو أشد فى ظهور محافظة الشارع [2] على دوام المواصلة ، حيث نهى عما لم يكن فيه ذلك

---

(١) وهو مسلك المناسبة التى تتلقاها العقول السليمة بالتسليم . ويبقى النظر فى عد هذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التى قال فيها (وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة) ومعلوم أن منها المناسبة. فاذا كان هذا من المناسبة كما قلنا احتيج الى بيان سبب جعل هذا جهة ثالثة

(٢) لعل الأصل (فى مضادة قصد الشارع) أى أن نكاح المتعة الذى تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ماذكر من التحليل وغيره فى مضادة المواصلة التى يحافظ عليها الشارع ؛ لأن التحليل لم يدخلا فيه على مدة ، وقد لايفارقها. نعم ان

وهكذا العبادات ؛ فإن المقصد الأصلى فيها التوجه الى الواحد المعبود و إفراده بالقصد اليه على كل حال ، و يتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات فى الآخرة ، أو ليكون من أولياء الله تعالى ، وما أشبه ذلك ، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه ، ومقتضية للدوام فيه سراً وجهراً ، بخلاف ما إذا كان القصد الى التابع لا يقتضى دوام المتبوع ولا تأكيده ؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والدم ، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم ، كفعل المنافقين والمرائين ، فإن القصد الى هذه الأمور ليس بمؤكد ولا باعث على الدوام ، بل هو مقو للترك ومكسل عن الفعل ، ولذلك لا يدوم عليه صاحبه الا ريثما يترصد به مطلوبه ، فإن بعد عليه تركه ؛ قال الله تعالى : (ومِن الناسِ مَن يعبُدُ اللهَ على حَرْف) الآية !

فمثل هذا المقصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله ، و إن كان مقتضاه حاصلا بالتبعية(١) من غير قصد ؛ فإن الناكح على المقصد المؤكِّد لبقاء النكاح قد يحصل له الفراق فيستوى مع الناكح للمتعة والتحليل . والمتعبد لله على القصد المؤكِّد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم ، فيستوى مع المتعبد للرياء والسمعة . ولكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكِّد حرٍ بالدوام ، وقاصد التابع غير المؤكِّد حر بالانقطاع

فان قيل : هذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضى المخالفة عينا ؟ أم يكتفى فيها بكونها لا تقتضى الموافقة ؟ و بيان ذلك أن نكاح المتعة يقتضى المقاطعة عينا فلا يصح ؛ لأن مخالفته لقصد الشارع عينية . ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو لأخذ مالها أو ليوقع بها وما أشبه ذلك — مما لا يقتضى مواصلة ولكنه مع ذلك لا يقتضى عين المقاطعة — مخالفٌ لقصد الشارع فى شرع النكاح ، ولكنه لا يقتضى

المعنيين متلازمان. فمتى كان نكاح المتعة أشد مضادة لقصد الشارع لورود النهى عنه كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة

(١) أى قد يحصل بالتبعية

المخالفة عينا ؛ إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة وقوعها ، ولا من وقوع المضارة وقوع الطلاق ضربة لازب ، لجواز الصلح ، أو الحكم على الزوج ، أو زوال ذلك الخاطر السيئ . وإن كان القصد الأول مقتضيا فليس اقتضاؤه عينيا

فالجواب أن اقتضاء المخالفة العينية لاشك فى امتناعها و بطلان مقتضاها مطلقا، فى العبادات والعادات معا ، فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع فى المقاصد وإن أمكن كونه مشروعا فى نفس الأمر ؛ وكذلك لايصح له أن يتزوج بذلك القصد . وأما مالا يقتضى المخالفة عينا كالنكاح بقصد المضارة ، وكنكاح التحليل عند من يصححه ، فإن هنا وجهين من النظر ؛ فان القصد و ان كان غير موافق لم يظهر فيه عين المخالفة . فمن ترجح عنده جانب عدم الموافقة منع . ومن ترجح عنده جانب عدم تعين المخالفة لم يمنع . ويظهر هذا فى مثال نكاح المضارة ؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز فى نفسه على الإثم والممنوع . فالنكاح منفرد بالحكم فى نفسه ، وهو فى البقاء أو الفرقة ممكن ، الا أن المضارة مظنة للتفرق. فمن اعتبر هذا المقدار منع . ومن لم يعتبره أجاز

فصل

وهذا البحث مبنى على أن للشارع مقاصد تابعة فى العبادات والعادات معا . أما فى العادات فهو ظاهر ، وقد مر منه أمثلة . وأما فى العبادات فقد ثبت فيها .

فالصلاة مثلا أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه ، باخلاص التوجه اليه ، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه ، وتذكير النفس بالذكر له ، قال تعالى : (وأَقِم الصلاة لذكرى) وقال : (إنَّ الصلاةَ تنهى عن الفحشاءِ والمنكر ولَذِكرُ اللهِ [1] أكْبَرَ) وفى الحديث : « ان المُصَلى يُناجى ربه [2]»

(١) هذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية ، بدليل جعله النهى عن الفحشاء من التوابع

(٢) جملة من حديث رواه أحمد باسناد صحيح (نيل الأوطار ج ٣)

ثم إن لها مقاصد تابعة ؛ كالنهى عن الفحشاء والمنكر ، والاستراحة اليها من أنكاد الدنيا ؛ فى الخبر : « أرِحْنا بها يابلال [١] » وفى الصحيح : « وجُعلتْ قرَّةُ عينى فى الصلاة [٢] » وطلب الرزق بها ؛ قال الله تعالى : (وأمُرْ أهلَكَ بالصلاةِ واصطبرْ عليها لا نَسألُكَ رِزْقاً . نحنُ نرْزُقك) وفى الحديث [٣] تفسير هذا المعنى . وانجاح الحاجات ، كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة . وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار ، وهى الفائدة العامة الخالصة . وكون المصلى فى خفارة الله ؛ فى الحديث : « مَن صلَّى الصبحَ لم يزَلْ فى ذمَّة الله » [٤] ونيل أشرف المنازل ، قال تعالى : (ومِنَ الليل فتهجَّد به نافلةً لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محمودا) فأعطى بقيام الليل المقام المحمود .

وفى الصيام سدُّ مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصن فى العزبة ؛ فى الحديث : « من استطاعَ منكم الباءَةَ فلْيتزوَّجْ — ثم قال : ومَن لم يستطِعْ فعليه بِالصَّومِ فانَّه له وِجاء » [٥] وقال : « الصيامُ جُنَّة » [٦] وقال : « ومن كان من أهل الصِّيام دُعِيَ من باب الرَّيَّان [٧]

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهى العامة ، وفوائد دنيوية . وهى كلها تابعة للفائدة الأصلية ، وهى الانقياد والخضوع لله كما تقدم ، وبعد هذا يتبع القصد الأصلى جميع ما ذكر من فوائدها وسواها. وهى تابعة فينظر فيها بحسب

---

(١) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٩)
(٢) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٩)
(٣) سيأتى قريبا
(٤) رواه فى الترغيب والترهيب عن مسلم (من صلى الصبح فهو فى ذمة الله الخ)
(٥) تقدم (ج ٢ — ص ٢٢٠)
(٦) جزء من حديث أخرجه الستة
(٧) جزء من حديث رواه بهذا اللفظ النسائى . وأخرج فى التيسير عن الخمسة الا أبا داود (إن فى الجنة بابا يقال له الريان لايدخله الا الصائمون. فاذا دخلوا أغلق فلا يدخل منه أحد)

التقسيم المتقدم : فالأول وهو المؤكد كطلب الأجر العام أو الخاص . وضده كطلب المال والجاه ، فان هذا القسم لايتأكد به المقصد الأصلى ، بل هو على خلاف ذلك . والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام ، وسائر ما تقدم من المقاصد التابعة فى مسألة الحظوظ . وينبغى تحقيق النظر فيها . وفى الثانى المقتضى لعدم التأكد ، وما يقتضى من ذلك ضد التأكد عينا ، وما لا يقتضيه عينا .

وأيضا فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التى هى نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع ، وحلّى يحليه بها ، وأول ذلك الثواب فى الآخرة ، من الفوز بالجنة والدرجات العلى . ولما كان هذا المعنى — إذا قصد — باعثا على العمل الذى أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته ، كان التعبد لله من جهته صحيحا ، لادخل فيه ولاشوب ؛ لأن القصد الرجوع الى من بيده ذلك والاخلاص له . وما جاء فى ذلك مما عده بعضهم طلبا للاجارة وصاحبه عبد سوء فقد مر الكلام عليه .

ومن ذلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمد أو يعظم أو يعطى ، فهذا عامل على الرياء ، ولا يثبت فيه كما تقدم . وأيضاً فان عمله على غير أصالة ؛ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث . وإن فرض خالصا لله لكن قصد به حصول هذه النتيجة فليس هذا القصد بمقو للاخلاص لله ، بل هو مقو لترك الاخلاص

اللهم إلا أن يكون مضطراً الى العطاء ، فيسأل من الله العطاء ، ويُسأل له لأجل ما أصابه من الضراء بسبب المنع وفقد الأسباب ، ويكون عمله بمقتضى محض الاخلاص لا ليراه الناس ، فلا إشكال فى صحة هذا ، فانه عمل مقتض لما شرع له التعبد (١) ومقوٍ له . وأصله قول الله تعالى : (وأْمُرْ أهْلَكَ بالصلاةِ واصْطَبِر عليها) وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه كان إذا اضطر أهله الى

(١) من الخضوع لله والانتصاب على قدم الذلة بين يديه

فضل الله ورزقه أمرهم بالصلاة » [١] لأجل هذه الآية. فهذه صلاة لله يستمنح بها ما عند الله .

وعلى هذا المهيع جرى ابن العربى وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته، وتصح إمامته ، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذلك المقام ، فلا بأس به عندهما ، لأنه قائم بما أمر به ، وتلك العبادة الظاهرة لاتقدح فى أصل مشروعية العبادة. بخلاف من يقصد [٢] ثبوت العدالة عند الناس أو الامامة أو نحو ذلك ، فإنه مخوف ولا يقتضى ذلك العمل المداومة، لأن فيه مافى طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة .

ومما ينظر فيه هنا الانقطاع الى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحوذلك، فيجرى فيه الأمران [٣] . ودليل الجواز قوله تعالى : (واجْعلْنا للمتقين إماماً) وحديث النخلة حين قال عمر لابنه عبد الله : «لأن تكونَ قلتها أحبُّ الى من كذا وكذا » وانظر فى مسألة العتبية ! فأرى أن اختلاف مالك وشيخه فيها إنما يتنزل على هذين الأمرين

ومما يشكل من هذا النمط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل ، والاطلاع على عالم الأرواح ، و رؤية الملائكة وخوارق العادات ، ونيل الكرامات ، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية ، وماأشبه ذلك . فلقائل أن يقول: إن قصد مثل هذا بالتعبد جائز وسائغ ؛ لأن حاصله راجع الى طلب نيل درجة الولاية ،وأن يكون من خواص الله ومن المصطفَين من الناس . وهذا صحيح فى الطلب مقصود فى الشرع الترقى اليه . ودليل الجواز ما تقدم فى الأمثلة قبل هذا ، ولافرق. وقد يقال : إنه

(١) تقدم هذا الحديث بمعناه (ج ١ — ص ٢٠٩)
(٢) أى ولم يكن مأمورا شرعا بذلك ، بحيث فقد شرطا من الشروط السالفة
(٣) وهما قصد أن يحمد أو يعظم أو يعطى ، والقصد الذى قبله الذى لا مانع منه . وقوله (ودليل الجواز) أى جواز أحد القصدين وهو السابق : أما الثانى فلا

خارج عن نمط ما تقدم؛ فانه تخرص على علم الغيب، ويزيد بانه جعل عبادة الله وسيلة الى ذلك، وهو أقرب الى الانقطاع عن العبادة؛ لأن صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى: ﴿ ومِنَ النّاسِ مَن يعبُدُ اللهَ على حَرْفٍ ﴾ الآية. كذلك هذا إن وصل الى ما طلب فرح به، وصار هو قصده من التعبد، فقوى فى نفسه مقصوده وضعفت العبادة؛ وإن لم يصل رمى بالعبادة، وربما كذَّب بنتائج الأعمال التى يهبها الله تعالى لعباده المخلصين. وقد روى أن بعض الناس سمع بحديث: « مَنْ أَخلصَ للهِ أربعينَ صباحاً ظَهرتْ ينابيعُ الحِكمةِ مِن قَلْبه على لِسَانه[1] » فتعرض لذلك لينال الحكمة، فلم يفتح له بابها، فبلغت القصة بعض الفضلاء، فقال: « هذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله » وهكذا يجرى الحكم فى سائر المعانى المذكورة ونحوها. ولا أعلم دليلا يدل على طلب هذه الأمور، الأمور، بل ثم ما يدل على خلاف ذلك؛ فإن ما غيّب عن الإنسان مما لا يتعلق بالتكليف لم يُطلب بدركه، ولا حُضّ على الوصول اليه. وفى كتب التفسير أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال: ما بالُ الهلال يَبدُو رقيقا كالخيط، ثم ينمو الى أن يصير بدراً، ثم يصير الى حالته الأولى؟. فنزلت: ﴿ يَسْأَلونَكَ عَنِ الأهلَّةِ. قُلْ هى مَواقيتُ للناسِ والحجِّ. وليس البرُّ بأن تأتُوا البُيُوتَ مِن ظُهورها ﴾ الآية! فجعل إتيان البيوت من ظهورها مثالا شاملا لمقتضى هذا السؤال، لأنه تطلبٌ لما لم يؤمر بتطلبه

(١) ذكره فى الترغيب والترهيب بلفظ (من أخلص لله أربعين يوما) وقال: ذكره رزين فى كتابه عن ابن عباس، ولم أره فى شىء من الأصول التى جمعها، ولم أقف له على اسناد صحيح ولا حسن، انما ذكر فى كتاب الضعفاء كالكامل وغيره، لكن رواه الحسن بن الحسن المروزى فى زوائده فى كتاب الزهد لعبد الله ابن المبارك وذكره مرسلا وكذا رواه أبو الشيخ ابن حبان وغيره عن مكحول مرسلا اه أقول: وقد ذكره فى تذكرة الموضوعات بلفظ (مامن عبد يخلص لله أربعين صباحا الا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه) وقال عنه: ضعيفه وقال الصاغانى فى رسالة الموضوعات إنه موضوع

ولا يقال : إن المعرفة بالله و بصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته ، ومن جملتها العوالم الروحانية ، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس ، واتساع فى درجة العلم بالله تعالى .

لأنا نقول : إنما يطلب العلم شرعا لأجل العمل ، حسبما تقدم فى المقدمات ؛ وما فى عالم الشهادة كاف وفوق الكفاية ، فالزيادة على ذلك فضل . وأيضا إن كان ذلك مطلوباً على الجملة كما قال ابراهيم عليه السلام : (رَب أَرِنى كَيف تُحيي الموْتَى) الآية فإن الجواب عن ذلك من وجوه :

(أحدها) أن طلب الخوارق بالدعاء ، وطلب فتح البصيرة للعلم به [1] لانكير فيه ؛ و إنما النظر فيمن أخذ يعبدالله و يقصد بذلك أن يرى هذه الأشياء ، فالدعاء بابه مفتوح فى الأمور الدنيوية والأخروية شرعا مالم يَدْعُ بمعصية . والعبادة إنما القصد بها التوجه لله و إخلاص العمل له ، والخضوع بين يديه ؛ فلا تحتمل الشركة . ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخروى مؤكِّد لإخلاص العمل لله فى العبادة ، لما ساغ القصد اليه بالعبادة ؛ مع أن كثيراً من أر باب الأحوال يعزب عنهم هذا القصد ، فكيف يُجعلان مثلين ؟ أعنى طلب الخوارق بالدعاء مع القصد اليها بالعبادة . ما أبعد ما بينهما لمن تأمل !

(والثاني) أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذلك كله [2] لكان لنا بعض العذر فى التخطى عن عالم الشهادة الى عالم الغيب ، فكيف وفى عالم الشهادة من العجائب والغرائب ، القريبة المأخذ ، السهلة الملتمس ، مايفنَى الدهرُ وهى باقية ، لم يبلغ منها

---

(١) أى بالدعاء يعنى أن طلب ذلك بالدعاء لانكير فيه ، انما النكير فى أن يقصد هذا بالعبادة . وسيدنا ابراهيم طلب ذلك بالدعاء ، لابعبادة أخرى من العبادات. فليس طلب الخوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة

(٢) أى على كمالات الله ، وتنزيهه ، وقدرته الشاملة ، الى آخر ما أشار اليه . و بالتأمل يدرك الفرق بين الجوابين

فى الاطلاع والمعرفة عشر المعشار ! ولو نظر العاقل فى أقل الآيات [١] ، وأذل المخلوقات ، وما أودع باريها فيها من الحكم والعجائب ، لقضى العجب ، وانتهى الى العجز فى إدراكه . وعلى ذلك نبه الله تعالى فى كتابه أن تنظر فيه : كقوله : (أَوَلَمْ ينظُرُوا فى مَلَكُوتِ السمواتِ والأرضِ وماخلق اللهُ من شىء ؟) ، (أفلا ينظرُون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رُفعت) الى آخرها (أفلم ينظروا إلى السماء فوقَهم كيف بنيناها وزيّناها ومالهَا من فروج) الى تمام الآيات. ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة الابخارقة ، فإنه إحالة على ما يندر التوصل اليه . واذا تأملت الآيات التى ذكر فيها الملائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أُحيل على النظر فيه ، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها . فهذه التفرقة كافية فى أن ذلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً ، وإذا لم يكن مطلوباً لم ينبغ أن يطلب

(والثالث) أن أصل هذا التطلب الخاص فلسفى؛ فإن الاعتناء بطلب تجريد النفس ، والاطلاع على العوالم التى وراء الحس ، إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين فى فنون البحث ، من المتألهين منهم ومن غيرهم . ولذلك تجدهم يقررون لطلب هذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية ، من اشتراط التغذى بالنبات ، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان ، إلى غير ذلك من شروطهم التى لم تنقل فى الشريعة ، ولا وجد منها فى السلف الصالح عين ولا أثر ، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية ، وما يتصل بذلك لم ينقل عن أحد منهم . وكفى بذلك حجة فى أنه غير مطلوب ، كما سيأتى على أثر هذا بحول الله تعالى

---

(١) كالنحلة ، والنملة ، والفراشة ، ومايسمى بالميكروبات ، وغيرذلك. فقد ألفت المجلدات الضخمة فيما عرف لها من الخواص ، واعترف علماؤها بأنهم لايزالون فى أوائل البحث

(والرابع) أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب المغيبات ، كطلب الاطلاع على ما غيب عنا من المحسوسات النائية ، كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية ، والمغيبات تحت أطباق الثرى ؛ لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى . فكما لايصح أن يقال بجواز التعبد لله قصدأن يطلع الأندلسى على قطر بَغداد وخُراسان ، وأقصى بلادالصِّين ، فكذلك لاينبغى مثله فىالاطلاع على ماليس من قبيل المحسوسات

(والخامس) أنه لو فرض كون هذا سائغا فهو محفوف بعوارض كثيرة ، وقواطع معترضة ، تحول بين الانسان ومقصوده ، و إنما هى ابتلاءات يبتلى الله بها عباده لينظر كيف يعملون . فإذا وازن الانسان بين مصلحة حصول هذه الأشياء و بين مفسدة ما يعترض صاحبها كانت جهة العوارض أرجح ، فيصير طلبها مرجوحا. ولذلك لم يخلد إلى طلبها المحققون من الصوفية ، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر ، حتى بالغ بعضهم فقال فى طلب الثواب ما تقدم . وأشد العوارض طلب هذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضى وضعها الاخلاص التام ، فلا يليق به طلب الحظوظ ؛ فان طالب العلم بالروحانيات إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها ، وهذا لايوجد . و إما لأنه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه ، فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية ، والعجائب المبثوثة فى الأرض ، لا لغير ذلك ، وهذا مجرد حظ لاعبادة فيه . ومقصود الأمر أن مثل هـذا لايكون عاضداً لما وضعت له العبادة فى الأصل ، من التحقق بمحض العبودية

فإن قيل : فقد سئل بعض السلف عن دواء الحفظ . فقال : ترك المعاصى . ومن مشهور القواعد أن الطاعة تعين على الطاعة ، وأن الخير لايأتى إلا بالخير كما فى الحديث ، كما أن الشر لايأتى إلا بالشر . فهل للانسان أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير ؟ أم لا ؟ فان قلت «لا » كان على خلاف هذه القاعدة ، و إن قلت « نعم » خالفت ما أصلت

فالجواب أن هذا نمط آخر . وذلك أن الانسان قد يعلم أن الذى يصده مثلا عن الخير الفلانى عمل شر ، فيترك الشر ليصل إلى ذلك الخير الذى يثاب عليه ، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذلك . فهذا عون بالطاعة على الطاعة ، ولا إشكال فيه . وقد قال الله تعالى : (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ) ، وقال : (وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى) الآية ! ومسألة الحفظ من هذا . وأما ما وقع الكلام فيه فحاصله طلب حظ شهوانى يطلبه بالطاعة ، وما أقرب هذا أن يكون العمل فيه غير مخلص !

فالحاصل[1] لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقوياً ومعيناً على أصل العبادة وغير قادح فى الاخلاص فهو المقصود التبعى السائغ ، وما لا فلا . وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام :

« أحدها » ما يقتضى تأكيد المقاصد الأصلية ، وربطها ، والوثوق بها ، وحصول الرغبة فيها ، فلا شك أنه مقصود للشارع ، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح

« والثانى »[2] ما يقتضى زوالها عيناً ، فلا إشكال أيضا فى أن القصد اليها مخالف لقصد الشارع عينا ، فلا يصح التسبب بإطلاق

« والثالث » ما لا يقتضى تأكيداً ولا ربطاً ، ولكنه لا يقتضى رفع المقاصد الأصلية عيناً ، فيصح فى العادات دون العبادات[3] . أما عدم صحته فى العبادات فظاهر . وأما صحته فى العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب .

---

(١) هذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة. وقوله (وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام الى قوله : الجهة الرابعة) حاصل للجهة الثالثة برمتها عبادتها وعادتها

(٢) أى ولا فرق فى القسمين بين العبادات والعادات

(٣) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ماحققه . أما مثل قطع الشهوة بالصيام فمع كونه من هذا قد أحاله على ماتقدم من طلب الحظوظ فى بالعبادة . فليراجع

ويحتمل الخلاف ؛ فإنه قد يقال: إذا كان لايقتضى تأكيد المقصد الأصلى وقصد الشارع التأكيد ، فلا يكون ذلك التسبب موافقاً لقصد الشارع ، فلايصح . وقد يقال: هو وإن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف ؛ إذ لم يقصد انحتام رفع ماقصد الشارع وضعه ، وإنما قصد فى التسبب أمراً يمكن أن يحصل معه مقصود الشارع . ويؤكد ذلك أن الشارع أيضاً مما يقصد رفع التسبب ؛ فلذلك شرع فى النكاح الطلاق ، وفى البيع الإقالة ، وفى القصاص العفو ، وأباح العزل ، وإن ظهر لبادئ الرأى أن هذه الأمور مضادة لقصد الشارع[1] ، لمَّا كان كل منها غير مخالف له عيناً . ومثله[2] ماإذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خاصة ، ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلى من التناسل . فليس خلافاً لقصد الشارع كما تقدم ، فكذلك غيره مما مضى تمثيله .

وليس من هذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بدّ ، هو الاحتيال[3] بالتسبب

---

(١) أى فلا يعول على ما ظهر ببادىء الرأى لما كان غير مخالف عينا ، فيكون حينئذ صحيحا

(٢) أى وهذا مثل ما إذا قصد الخ . فمع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً آخر وهو قضاء الوطر ، وهو قصد لا يخالف قصد الشارع عيناً فكان صحيحا فكذلك ما هنا من الأمثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح . فيكون صحيحا أيضا مثله

(٣) لعل أصل العبارة هكذا :(وليس من هذا المخالفُ لقصد الشارع بلا بد ، وهو الاحتيال الخ) أى ليس من هذا النوع الذى أكد جوازه بما قرره مايكون فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر بحيث يزول ماتسبب فيه بمجرد وصوله إلى غرضه ، كما تقدم فى بيوع الآجال ، وكالهبة للفرار من الزكاة . فانه لايعد من هذا النوع الذى فيه الكلام هنا ، وهو مالا يقتضى تأكيد المقصد الأصلى ولا رفعه ؛ لأن هذا فى الحقيقة يؤدى إلى رفعه وانخرامه. وقوله (وأما اذا امكن) يعنى وهو القسم الثالث هنا

على تحصيل أمر، على وجه يكون التسبب فيه عبثاً لا محصول تحته شرعاً إلا التوصل إلى ماوراءه، فإذا حصل المحل التسبب وانخرم من أصله، ولا يكون كذلك إلا وهو منخرم شرعاً فى أصل التسبب، وأما إذا أمكن أن لاينخرم أو أمكن أن لايكون منخرماً من أصله فليس بمخالف للمقصد الشرعى من وجه ؛ فهو محل اجتهاد. ويبقى التسبب إن صحبه نهى محل نظر أيضاً (١). وقد تقدم الكلام فيه. والله أعلم

﴿والجهة الرابعة﴾ — مما يعرف به مقصد الشارع — السكوت عن شرع التسبب (٢)، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له. وبيان ذلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين :

« أحدها » أن يسكت عنه لأنه لاداعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله ؛ كالنوازل التى حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فانها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ماتقرر فى كلياتها. وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم، كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين (٣) الصناع، وماأشبه ذلك.

---

(١) وهو ما أشار اليه كثيرا بترجمة الصلاة فى الدار المغصوبة

(٢) أى فى الاعمال العادية، كتضمين الصناع. وقوله (أو عن شرعية العمل)، أى فى الاعمال العبادية، كتدوين المصحف

(٣) ألم يكن فى زمنه صلى الله عليه وسلم صناع ؟ بل كان. فالتمثيل به غير واضح. لأن الموجب إذا كان موجوداً فاما أن يكون قد أخذ حكما من الشارع غيرما كان جاريا قبل، أو لا. وعلى كل فهو حكم إما باقرار ما كان موجودا أو بتعديله. فلا يظهر عده فيما نحن فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يتعلق بذلك. وهو بعيد.

مما لم يجر له ذكر فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تكن من نوازل زمانه ، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها . فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال ، فالقصد الشرعى فيها معروف من الجهات المذكورة قبل [1]

« والثانى » أن يسكت عنه وموجبه المقتضى له قائم ، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان فى ذلك الزمان . فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص [2] ؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملى موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه ، كان ذلك صريحاً فى أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ، ومخالفة لما قصده الشارع ، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك ، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه

ومثال هذا سجود الشكر فى مذهب مالك ، وهو الذى قرر هذا المعنى [3] فى العتبية من سماع أشهب وابن نافع ؛ قال فيها : وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عز وجل شكراً . فقال : لا يفعل . ليس هذا مما مضى من أمر الناس . قيل له : إن أبا بكر الصديق — فيما يذكرون — سجد يوم اليمامة شكراً لله . أفسمعت ذلك ؟ قال : ما سمعت ذلك ، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبى بكر ، وهذا من الضلال أن يسمع المرء الشىء فيقول هذا شىء لم أسمع له خلافاً . فقيل له : إنما نسئلك لنعلم رأيك فنرد ذلك به . فقال : نأتيك بشىء آخر أيضاً لم تسمعه منى : قد فتح على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المسلمين بعده ؛

---

(١) أى فى الجهة الثالثة ، وهى ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقرى من النصوص

(٢) أى فهو تقرير لنفس ما كان جاريا واعتبار له . وأنت ترى أصل الكلام عاما فى العادى والعبادى ، ولكنه ساق الكلام فى هذا القسم مساق الخاص بقسم العبادة وهو الذى يقال فيه بدعة وغير بدعة

(٣) وهو الجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع

أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا ؟ اذا جاءك [1] مثل هذا مما قد كان الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شىء ، فعليك بذلك ؛ لأنه لو كان لذكر، لأنه من أمر الناس الذى قد كان فيهم . فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهذا إجماع . إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه · هذا تمام الرواية . وقد احتوت على فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم .

وتقرير السؤال أن يقال فى البدع مثلا إنها « فعل ما سكت الشارع عن فعله ، أو ترك ما أذن فى فعله » . أو تقول : « فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه ، أو ترك ما أذن فى فعله ، أو أمر خارج عن ذلك [2] » . « فالأول» كسجود الشكر عند مالك ، حيث لم يكن ثم دليل على فعله ، والدعاء بهيئة الاجتماع فى أدبار الصلوات ، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة فى غير عرفات « والثانى » كالصيام مع ترك الكلام ، ومجاهدة النفس بترك مأكولات معينة «والثالث » كإيجاب شهرين متتابعين فى الظهار لواجد الرقبة .

وهذا الثالث مخالف للنص الشرعى ، فلا يصح بحال . فكونه بدعة قبيحة بين

وأما الضربان الأولان — وهما فى الحقيقة فعل أو ترك لما سكت الشارع عن فعله أو تركه — فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع ؟ وهما

---

(١) هذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولا ، وبه يظهر قوله (بشىء آخر لم تسمعه منى'. راجع الجزء الثانى من الاعتصام فى فصل (ثم أتى بمأخذ آخر من الاستدلال الخ) تجد اختلافا فى اللفظ يؤدى إلى بعض الاختلاف فى المعنى

(٢) الاشارة لفعل ما سكت عنه وترك ما أذن فيه . فان إيجاب شهرين متتابعين فى الظهار لواجد الرقبة ليس مما سكت عنه الشارع ، بل هو ضد لما نص عليه الشارع. وقوله (أو أمر خارج عن ذلك) هذا ما زادت به العبارة عن سابقتها

لم يتواردا [١] مع المشروع على محل واحد ، بل هما فى المعنى كالمصالح المرسلة [٢] ، والبدع إنما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها ، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع ، ولا لوضع الأعمال . أما القصد فمسلم بالفرض [٣] ، وأما الفعل فلم يشرع الشارع [٤] فعلاً نوقض بهذا العمل المحدَث ، ولا تركاً لشىء فَعَلَه هذا المحدِث ، كترك الصلاة ، وشرب الخمر ؛ بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع ، والمسكوت من الشارع لا يقتضى مخالفة ، ولا يُفهِم [٥] للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه . فإذا كان كذلك رجعنا الى النظر فى وجوه المصالح ؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه ، إعمالاً للمصالح المرسلة ؛ وما وجدنا فيه مفسدة تركناه ، إعمالا للمصالح أيضا ؛ وما لم نجد فيه هذا ولا هذا فهو كسائر المباحات ، إعمالا للمصالح المرسلة أيضا — فالحاصل أن كل محدثة يفرض ذمها تساوى المحدثة المحمودة فى المعنى [٦] . فما وجه ذم هذه ومدح هذه ؟ ولا نص يدل على مدح ولا ذم على الخصوص .

---

(١) لأنه لا مشروع فى هذا الفرض . وهو توجيه لانكار الأمرين معا

(٢) أى التى لم يرد من الشارع فيها نص أو دليل بخصوصها ، فهى مرسلة عن الدليل .

(٣) لأن فرض الكلام أنه وجد المقتضى للفعل مثلا او للترك ، كحصول النعمة المستحقة للشكر فى سجوده . فلا مخالفة للقصد ، لما علمناه سابقا فى (الجهة الثانية مما يدل على قصد الشارع)

(٤) أى وهو أصل الفرض أيضا

(٥) هذه الزيادة لا حاجة اليها هنا ، لأنه وإن كان المسكوت لا يفهم للشارع قصد معين فيه ، ولكن أصل الموضوع أن قصد الشارع فى هذه المسائل مسلم أنه يوافق البدعة ، كشكر النعم المطلوب بوجه عام فى موضوع سجود الشكر ، وأن المقتضى موجود ولكنه لما لم يشرع له الحكم دل على أنه لا زائد عما هو مقرر فيه . ولا يعزب عنك أن المصالح المرسلة إنما تجرى فى غير العبادات

(٦) أى فى المصلحة والحكمة ، لأن الفرض أن الجميع فيه المصلحة التى عرف اعتبار الشارع لها . وأى فرق بين سجود الشكر وجمع المصحف ؟ أو بين الاجتماع للدعاء أدبار الصلوات وتدوين العلم ؟ وكلاهما عون على الخير

وتقرير الجواب ماذكره مالك ، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا — إذا وجد المعنى المقتضى للفعل أو الترك — إجماعٌ مِن كل ساكت على أن لا زائد على ما كان. وهو غاية فى هذا المعنى . قال ابن رشد : الوجه فى ذلك أنه لم يره مما شرع فى الدين — يعنى سجود الشكر — لا فرضا ولا نفلا ؛ إذ لم يأمر بذلك النبى صلى الله عليه وسلم ولا فعله ؛ ولا أجمع المسلمون على اختيار فعله ، والشرائعُ لا تثبت الا من أحد هذه الوجوه — قال : واستدلاله على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده بأن ذلك لو كان لنقل ، صحيح؛ اذ لا يصح أن تتوفر دواعى المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين ، وقد أمروا بالتبليغ — قال : وهذا أصل من الأصول ، وعليه يأتى اسقاط الزكاة من الخضَر والبقول ، مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبى صلى الله عليه وسلم : « فيما سقَت السماءُ والعيونُ والبَعلِ العُشرُ . وفيما سقى بالنَّضْح نصفُ العشر » (١) لأنا نزَّلنا ترك نقل أخذ النبى صلى الله عليه وسلم الزكاة منها كالسنة القائمة فى أن لا زكاة فيها ، فكذلك تنزل ترك نقل السجود عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الشكر كالسنة القائمة فى أن لا سجود فيه . ثم حكى خلاف الشافعى والكلام عليه.

والمقصود (٢) من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة ، لا توجيه أنها بدعة على الاطلاق

---

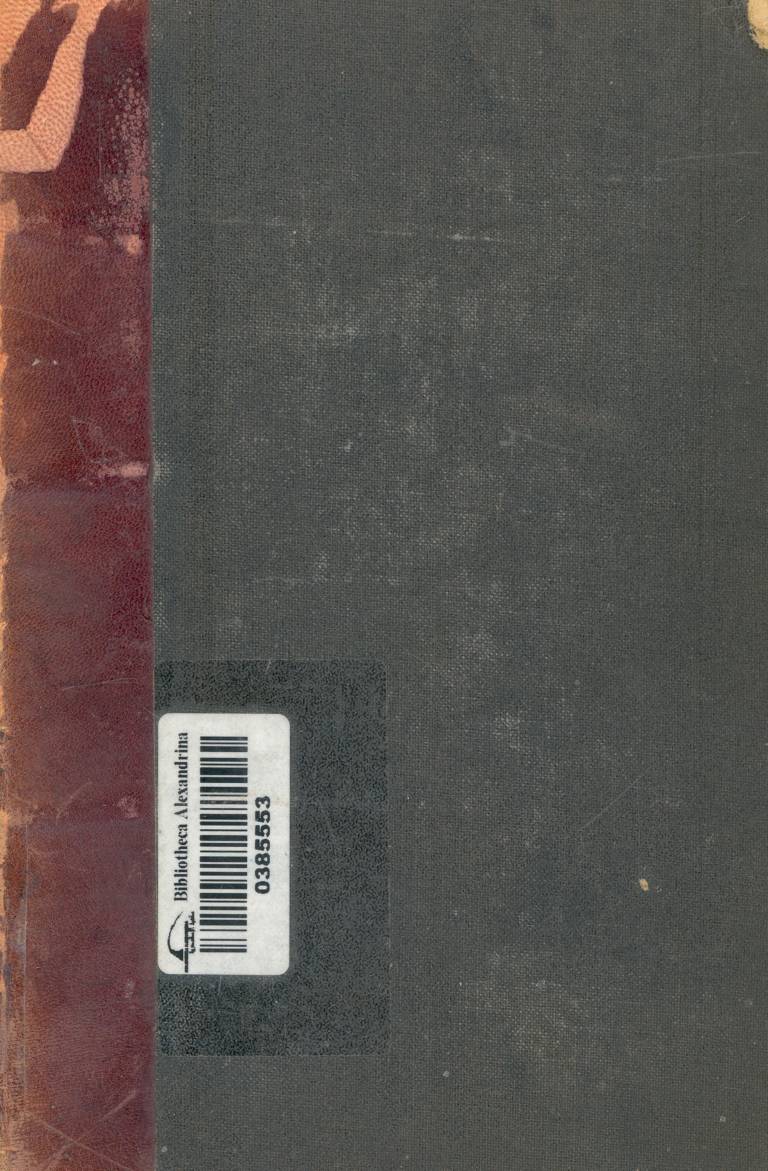
(١) أخرجه النسائى وأبو داود وابن ماجه

(٢) أى مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه فى السؤال والجواب معرفة طريقته فى توجيه وبيان معنى كونها بدعة ، يعنى ليأخذ منه القاعدة العامة التى يريد تأصيلها هنا وهو أن البدعة ما كان المقتضى لها موجودا فى زمانه صلى الله عليه وسلم ولم يشرع لها حكما زائدا . فيعلم أن السكوت دليل على أن قصده الوقوف عند هذا الحد . وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة ، بل الذى يعنيه هو طريقة مالك فى بيان بدعيتها . وكأن هذا شبه تبرؤ من تأييد كونها بدعة ، للأحاديث الواردة فى سجوده صلى الله عليه وسلم شكرا . راجع المنتقى فى باب السهو

وعلى هذا النحو جرى بعضهم فى تحريم نكاح المحلل وأنها بدعة منكرة ، من حيث وجد فى زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضى للتخفيف والترخيص للزوجين ، باجازة التحليل ليراجعا كما كانا أول مرة ، وأنه لما لم يشرع ذلك مع حرص امرأة رفاعة على رجوعها اليه دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها . وهو أصل صحيح ، اذا اعتبر وضح به الفرق بين ماهو من البدع وما ليس منها ، ودل على أن وجود المعنى المقتضى مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع الى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل ؛ فاذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل

﴿ تم الجزء الثانى ﴾




Bibliotheca Alexandrina
03855553